COMENTARIOS A LA NUEVA
Biblia de Jerusalén



Deuteronomio

Juan Luis de León
Azcárate



DEUTERONOMIO

JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE

DEUTERONOMIO

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

ISBN: 978-84-330-2359-9
Depósito Legal: BI-2792/09
Impresión: RGM, S.A. - Urduliz
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

COMENTARIO

INTRODUCCIÓN

El Deuteronomio es el quinto y último libro del Pentateuco. Su nombre hebreo se corresponde con las primeras palabras con las que comienza, *’ellèh hadd*^{e}*bārîm* («éstas son las palabras»). La traducción griega de los LXX lo denomina con una palabra griega sin paralelo extrabíblico, δευτερονομιον, y la Vulgata *Deuteronomium*. El título de “Deutero-nomio” («Segunda Ley», o «Ley repetida») está basado en una interpretación equivocada de Dt 17,18, donde el texto hebreo se refiere, más que a una segunda o repetida Ley, a una «copia» (*mišneh*) de la misma preparada bajo la supervisión de los sacerdotes levitas para el rey. Es probable que el hecho de que el Deuteronomio tenga su propia versión del Decálogo en 5,6-21, muy similar (aunque no idéntica) a la del Éxodo (20,1-17), facilitara esta comprensión errónea de Dt 17,18.

El libro del Deuteronomio es, sin lugar a dudas, uno de los libros más importantes del Antiguo Testamento (AT). Es tal su importancia que algunos comentaristas lo consideran el “núcleo central” o “centro teológico” del AT. Es un libro clave para comprender no sólo la teología del Pentateuco, sino también la de la Historia Deuteronomista (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes), así llamada por estar escrita desde los planteamientos teológicos del Deuteronomio y de algunos profetas, como Oseas y particularmente Jeremías. Además, las líneas del Deuteronomio se cruzarán también con las de la literatura sapiencial, como se verá a lo largo de este comentario. Ley, profecía y sabiduría, los grandes bloques que conforman la Biblia hebrea, se dan cita en esta importante obra.

Consecuentemente, es un libro fundamental para comprender gran parte de la teología del AT y, por tanto, las claves principales de la fe israelita: Ley y alianza, elección y promesa de la tierra. Su influjo en el Nuevo Testamento (NT) es muy importante, ya que el Deuteronomio es uno de los libros del AT más citados: al menos 95 veces, frente a las 103 del Génesis, 113 del Éxodo, 35 del Levítico y 20 de Números. El NT no duda en atribuir su autoría a Moisés (véase Mt 19,7-8; Mc 10,3-5; 12,19; Jn 5,46-47; Hch 3,22; 7,37-38; Rm 10,19; 1 Co 9,9; Hb 10,28), si bien, como se explicará más adelante, esta autoría no es aceptada por la crítica moderna.

1. Rasgos literarios y estructura del Deuteronomio

El libro del Deuteronomio se presenta como un largo discurso de Moisés en las llanuras de Moab a todo Israel. Está dirigido a la segunda generación, pues la primera, la que salió de Egipto y fue testigo de los acontecimientos del Sinaí, murió en el desierto como castigo por desconfiar de la promesa de Yahvé relativa a la posesión de la tierra (Nm 13-14; Dt 1,19-46). El libro comienza con «Éstas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel al otro lado del Jordán...» (Dt 1,1), y culmina con la descripción de su muerte (Dt 34,1-12). El discurso tiene lugar «el año cuarenta, el día uno del undécimo mes» (Dt 1,3). Supuestamente, aunque no queda del todo claro, ese mismo día será el de su muerte (véase Dt 32,48; 34,5). Pero las palabras que él dirigirá a Israel no son meramente unas palabras personales de despedida o un “testamento” ante su muerte inminente, sino que son «todo cuanto Yahvé le había mandado para ellos» (Dt 1,3). Y lo que había mandado Yahvé se describe generalmente en forma de leyes. Yahvé, Moisés e Israel, por este orden, serán los protagonistas del Deuteronomio. Estos simples rasgos generales marcarán un estilo literario, unos tipos de textos y unas formas literarias muy propios del Deuteronomio, de entre los que destacan los siguientes:

a) Domina un estilo repetitivo y retórico, marcado por palabras y frases estereotipadas. Las oraciones suelen ser largas y complejas. Cabe señalar, entre otras, algunas de las palabras y frases más recurrentes y significativas teológicamente: «Yahvé tu Dios» (Dt 1,21.31;

2,7.30; 4,3.10.19.21.23.24.25.29.30... hasta 199 veces a lo largo del libro); «el lugar elegido por Yahvé» (Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24. 25; 15,20; 16,2.6.7.11. 15.16; 17,8.10; 18,6; 26,2; 31,11); «grandeza de Yahvé» (Dt 3,24; 5,21; 9,26; 11,2); «pueblo consagrado» (Dt 7,6; 14.2.21; 26,19; 28,9) o «pueblo de tu heredad» (Dt 4,20; 9,26.29); «amar», bien siendo Yahvé el sujeto (Dt 4,37; 7,8.13; 10,15.18; 23,6) o el objeto (Dt 6,5; 7,9; 10,12; 11,1.13.23; 13,4; 19,9; 30,6.16.20); «con mano fuerte y/o tenso brazo» (Dt 3,24; 4,34; 5,15; 6,21; 7,8.19; 9,26.29; 11,2; 26,8; 34,12); «lo que tú (vosotros) viste (visteis) con tus (vuestros) propios ojos» (Dt 3,21; 4,3.9; 7,19; 10,21; 11,7; 29,2); «la buena tierra» (Dt 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,10; 9,6; 11,17); «la tierra que Yahvé te/os da» (Dt 1,20.25; 2,29; 3,20; 4,1.40; 11,17, etc.); «seguir a dioses extranjeros» (Dt 6,14; 8,19; 11,28; 13,3; 28,14).

b) Dado su estilo homilético y didáctico, son frecuentes las exhortaciones dirigidas directamente a la audiencia, tanto en segunda persona del singular (conocidas como "secciones-tú"), preferentemente en los textos legales, como del plural ("secciones-vosotros"), principalmente en los textos narrativos. A veces los cambios de singular a plural, o viceversa, se producen en un mismo versículo o en versículos contiguos (Dt 6,1-3.17; 7,4; 8,1.19-20, entre otros). Se ha especulado mucho sobre este cambio del "tú" al "vosotros". Algunos ven aquí el reflejo de la existencia de estratos distintos y otorgan a las "secciones-tú" una mayor antigüedad. Otros opinan que se trata simplemente de un recurso retórico por el que las "secciones-tú" enfatizan a Israel como unidad y las "secciones-vosotros" apelan a la responsabilidad de cada israelita para guardar la alianza. En todo caso, dado que en raras ocasiones coincide con tensiones de contenido en el texto, no parece que el cambio de número sea un criterio suficiente por sí solo para avalar diferentes estratos dentro del libro. Lo que sí es evidente es que el uso frecuente del "tú" y el "vosotros", junto con el de la palabra "hoy" (Dt 4,4.8.20.40; 5,1.3; 6,24; 7,11; 8,1; 10,13; 11,8.13.26-32; 13,19...), facilitan la actualización del mensaje contenido en el Deuteronomio y que su lector u oyente, sea de la generación que sea, se sienta directamente interpelado. En definitiva, el Deuteronomio confronta a cada lector con un momento de decisión existencial que es siempre "hoy".

c) Textos legales. Son los más abundantes; predominan en la parte central del libro, en el llamado Código Deuteronómico (Dt 12-26) y también en el Decálogo (Dt 5,6-21), combinando derecho casuístico (leyes sobre casos particulares formuladas condicionalmente) y apodíctico (leyes o principios generales incondicionales, como el Decálogo). Estas leyes suelen ir en ocasiones acompañadas de frases con una motivación, formuladas negativamente, tales como «así harás desaparecer el mal de en medio de ti» (Dt 13,6; 17,7; 12,19; 19,21; 22,21.22.24; 24,7) o «es una abominación para Yahvé tu Dios» (Dt 17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 25,16), o bien formuladas positivamente, tales como apelaciones al particular estatus de Israel como pueblo consagrado a Yahvé (Dt 14,2.21), o como bendiciones y promesas de prosperidad (Dt 14,29; 15,6; 23,21; 24,13.19). Otras frases evocan el pasado de esclavitud de Israel, sobre todo en el caso de leyes de índole social favorables a los sectores desfavorecidos de la sociedad israelita (Dt 15,15; 16,12; 23,8; 24,18.22).

d) Textos narrativos. Si bien se encuentran a lo largo de todo el libro, predominan especialmente al comienzo (Dt 1-3) y al final (Dt 29-31; 34), más algunos en la sección Dt 5-11 (Dt 5,1-5.22-32; 9,7-10,11; 11,2-9). Encuadran y otorgan un contexto histórico y teológico al conjunto de leyes.

e) Textos parenéticos. Dadas las características del libro, el tono parenético es mucho más frecuente en el Deuteronomio que en el resto del Pentateuco. Se encuentran también a lo largo de todo el libro, tanto en textos legales como en bloques narrativos, destacando especialmente en Dt 4-11 (Dt 4; 6,1-9,7; 10,12-11,32; 30). Abundan las expresiones del tipo «escuchar la voz de Yahvé» (Dt 4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,14.17, etc.); «con todo el corazón y con toda el alma» (Dt 4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.14); «observar para hacer» (Dt 5,1.29; 6,3.25; 8,1; 11,32; 12,1; 13,1; 15,5; 17,10; 24,8; 28,1.15.58; 31,12; 32,46); «observar (o "guardar") y hacer» (Dt 4,6; 7,12; 16,12; 23,34; 24,8; 26,16; 28,13; 29,8). Exhortan a los israelitas a ser fieles a Yahvé y a cumplir la Ley, de modo que la combinación de los textos parenéticos con los legales permite la consideración del Deuteronomio como una "Ley predicada". Los textos parenéticos procuran convencer más que coaccionar, y para ello utilizan diferentes

argumentos retóricos, destacando especialmente dos, en ocasiones estrechamente vinculados entre sí: el “monólogo interno” (Dt 7,17-24; 8,17-18; 9,4-6), y lo que algunos denominan “presentación de la evidencia desde la historia” (Dt 4,37-40; 7,8-11; 8,2-6; 9,4-7) y otros “esquema de demostración” o simplemente “retrospectiva histórica”.

¿En qué consisten ambos? El “monólogo interno” es una reflexión en forma de monólogo del pueblo de Israel, introducida dentro del discurso de Moisés, que cuestiona u olvida el papel protagonista de Yahvé. Quedará invalidada ante el recuerdo de la historia en la que Yahvé interviene como protagonista y salvador a favor de su pueblo (“evidencia desde la historia”). El siguiente ejemplo lo explica claramente. En Dt 7,17-20 el mismo Moisés se adelanta a las posibles objeciones y miedos que el pueblo pueda presentar ante el hecho de entrar en combate para conquistar la tierra. Él mismo resume estos miedos en la siguiente pregunta que imagina en la mente de Israel: «Esas naciones son más numerosas que yo; ¿cómo voy a poder desalojarlas?» (Dt 7,17). La respuesta que pretende convencer del éxito de la empresa es el recuerdo de los grandes prodigios obrados por Yahvé en Egipto a favor de su pueblo: «no las temas; acuérdate bien de lo que Yahvé tu Dios ha hecho con el faraón y con todo Egipto...» (Dt 7,18-19). De este modo, el pueblo debe recordar cómo Yahvé actuó a su favor y, por tanto, debe mantenerse fiel y confiar en su apoyo firme y victorioso.

f)Textos poéticos. Especialmente en forma de himnos (Dt 32; Dt 33,2-5.26-29) y bendiciones personalizadas (Dt 33,6-25).

g) Bendiciones y maldiciones. En el Deuteronomio, lo mismo que en algunos códigos y tratados de vasallaje del Próximo Oriente antiguo y en otros códigos del Pentateuco (Código de Santidad; Lv 26), se encuentran series de bendiciones (Dt 28,1-14) y maldiciones (Dt 27,15-26; 28,15-68), que pretenden reafirmar la observancia de la Ley teniendo en cuenta las consecuencias positivas o negativas de su mayor o menor cumplimiento.

En cuanto a la estructura del Deuteronomio, una serie de encabezamientos o fórmulas introductorias divide el libro en cuatro partes: tres discursos y una bendición, todos ellos atribuidos a Moisés. Son las siguientes:

Dt 1,1: *’ellèh hadd^{e}bārîm*... («Éstas son las palabras...»)

Dt 4,44: *w^{e}zōt hattôrâ*... («Ésta es la ley...»)

Dt 28,69: *’ellèh dibrê habb^{e}rît*... («Éstas son las palabras de la alianza...»)

Dt 33,1: *w^{e}zōt habb^{e}rākâ*... («Ésta es la bendición...»)

A estas fórmulas introductorias siguen oraciones de relativo del tipo «que dirigió Moisés a todo Israel» (Dt 1,1), en las que el narrador cede la palabra a Moisés para que se dirija a los israelitas, de manera que aparece como autor de todo el discurso y prácticamente de todo el libro.

De esta forma, la estructura general del libro queda como sigue:

Dt 1,1-5: Encabezamiento (o introducción)
Dt 1,6-4,43: Primer discurso de Moisés:
  Dt 1,6-3,29: Reflexiones sobre el viaje del Horeb a Moab
  Dt 4,1-40: Deber de obediencia de Israel
  Dt 4,41-43: Ciudades de asilo señaladas
Dt 4,44-49: Encabezamiento
Dt 5,1-28,68: Segundo discurso de Moisés:
  Dt 5,1-33: La entrega de los Diez Mandamientos
  Dt 6,1-11,32: Exigencia de amor a Yahvé con todo el corazón
  Dt 12,1-26,19: El Código Deuteronómico
  Dt 27,1-26: Ratificación de la Alianza a la entrada de la Tierra
  Dt 28,1-68: Bendiciones y maldiciones
Dt 28,69-30,20: Tercer discurso de Moisés
Dt 31,1-34,12: Epílogo: Los últimos días de Moisés
  Dt 31,1-30: Elección de Josué como sucesor
  Dt 32,1-44: El Cántico de Moisés
  (Dt 32,45-47 sigue a Dt 31,27)
  Dt 32,58-52: Orden final de Yahvé a Moisés
  Dt 33,1-29: Bendiciones de Moisés
  Dt 34,1-12: Muerte de Moisés

Algunos autores plantean una estructura concéntrica en la que el Código Deuteronómico (Dt 12-26) ocupa el lugar central:

A. Marco exterior: Una mirada retrospectiva (Dt 1-3)
B. Marco interior: El gran discurso (Dt 4-11)
C. Núcleo central: Las estipulaciones de la alianza (Dt 12-26)
B'. Marco interior: La ceremonia de la alianza (Dt 27-30)
A'. Marco exterior: Una mirada prospectiva (Dt 31-34)

Se ha querido ver en el Deuteronomio un paralelismo con los tratados de vasallaje del Próximo Oriente antiguo, especialmente hititas (siglos XIV-XIII a.C.) y asirios (siglos VIII-VII a.C.). El esquema básico de este tipo de tratados, particularmente hititas, es el siguiente: 1º) preámbulo con el nombre y título del soberano; 2º) prólogo o introducción histórica; 3º) declaración de principios o cláusulas generales básicas; 4º) estipulaciones; 5º) invocación de los dioses como testigos; 6º) maldiciones y bendiciones en caso de infidelidad o de obediencia al soberano, respectivamente.

Aplicado este esquema al Deuteronomio, con alguna variante de orden, su estructura quedaría como sigue:

1) Preámbulo (Dt 1,1-5)
2) Prólogo histórico (Dt 1,6-4,49)
3) Estipulaciones generales (Dt 5-11)
4) Estipulaciones específicas (Dt 12-26)
5) Bendiciones y maldiciones (Dt 27-28)
6) Testigos (Dt 30,19; 31,19; 32,1-43)

Otros autores circunscriben la estructura de tratado de vasallaje al segundo discurso de Moisés (Dt 5-28):

1) Prólogo histórico concerniente a las buenas acciones de Yahvé sobre Israel (Dt 5-11)
2) Estatutos y ordenanzas de Yahvé para Israel (Dt 12-25)
3) Juramentos de fidelidad mutuos (Dt 26,16-19)
4) Bendiciones y maldiciones como sanciones de la alianza (Dt 27-28)

El siguiente recuadro ofrece una sencilla comparación de la estructura del Deuteronomio con el esquema de los tratados de vasallaje y de otros códigos legales, como el más antiguo de Hammurabi:

Código legal (p.e. Código de Hammurabi, 1750 a.C.)	Deuteronomio	Tratados de vasallaje (hititas y asirios, 1500-1200 a.C. y s. VII a.C.)
Prólogo histórico	Dt 1-3	Prólogo histórico
Leyes	Dt 4-26	Estipulaciones del tratado
Cláusulas del documento	Dt 27,3; 31,9-13	Cláusulas del documento
		Los dioses presencian el tratado
Bendiciones	Dt 28,1-14	(Maldiciones)
Maldiciones	Dt 28,15-68	(Bendiciones)

En los últimos años se han encontrado más paralelismos con los tratados asirios, y de manera especial con los del rey Asaradón (680-669 a.C.), sobre todo en lo referente al apartado de las maldiciones (véase comentario a Dt 28,20-44). En todo caso, conviene recordar que, pese a que es innegable cierto parentesco formal entre los tratados de vasallaje o de alianza y el Deuteronomio, éste en su forma actual no es ni se presenta como un tratado, sino más bien como un discurso de despedida de Moisés al pueblo. De este modo, puede decirse que el Deuteronomio combina dos formas de estructura: la de tratado de vasallaje o alianza y la de discurso de despedida o testamento, que es la que predomina en la configuración actual del libro.

2. Contexto histórico y proceso de formación del Deuteronomio

El Deuteronomio es un libro fruto de un complejo proceso redaccional, del que los rasgos literarios y estructura estudiados en el apartado anterior ya han dado algún indicio. Si bien aparece como el quinto libro del Pentateuco, es claro que, a pesar de las semejanzas temáticas con el conjunto del Pentateuco, es una obra distinta a los otros cuatro libros y tradiciones que lo conforman. El libro del Deuteronomio, particularmente Dt 1-33, parece superfluo después de Nm 22,1 - 36,13, que desarrolla los acontecimientos previos a la muerte de

Moisés. Después de Nm 36,13 no cabe esperar más exhortaciones ni leyes, sino más bien la descripción de la muerte de Moisés. El siguiente recuadro presenta los materiales narrativos del Tetrateuco (cuatro primeros libros) que aparecen, no necesariamente de manera idéntica, repetidos en el Deuteronomio:

RELATO	TETRATEUCO	DEUTERONOMIO
Revelación de Yahvé en el Sinaí/Horeb	Ex 19-20	Dt 5
Pecado y renovación de la alianza en el Horeb	Ex 32-34	Dt 9-10
Eventos desde el Sinaí/ Horeb hasta la conquista de Transjordania	Nm 10-32	Dt 1-3
Baal Peor	Nm 25,1-5	Dt 4,3-4
Promulgación del Decálogo en el Sinaí/ Horeb	Ex 19-20	Dt 4,10ss
Masá	Ex 17,7	Dt 6,16
Maná	Ex 16,4-5	Dt 8,3.16
Serpientes abrasadoras y agua de la roca	Ex 17,6; Nm 21,6	Dt 8,15
Taberá, Masá y Quibrot Hatavá	Ex 17,7; Nm 11,1-3.34	Dt 9,22
Mar de Suf	Ex 14,27	Dt 11,4
Datán y Abirón	Nm 16,1b.27b.30.32a	Dt 11,6
Promulgación del Decálogo en el Sinaí/ Horeb	Ex 19-20	Dt 18,16
Balaán	Nm 22,2-24,25	Dt 23,5
Lepra de María	Nm 12,10	Dt 24,9
Oposición de Amalec	Ex 17,8-16	Dt 25,17-19
Sodoma y Gomorra	Gn 19,24-25	Dt 29,22

En cuanto a su contenido legislativo, el Deuteronomio tiene ciertas afinidades con el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,33), considerado el más antiguo de los códigos del Pentateuco, pero sus diferencias son mayores. Los paralelos principales pertenecen a la sección religiosa-moral del Código de la Alianza, la llamada ley apodíctica (Ex 22,17-23,19). En cambio, la sección civil (Ex 21,1-22,16) no está representada en el Deuteronomio, excepto por dos leyes: la del esclavo hebreo (Ex 21,1-11; Dt 15,12) y la de la virgen seducida (Ex 22,15-16; Dt 22,28-29; véase Dt 11,12-18). El Deuteronomio no incluye las demás leyes civiles, probablemente porque constituyen la ley común del Próximo Oriente antiguo y conciernen más a las ofensas contra la propiedad, cuando lo que le interesa al Deuteronomio es establecer un código que proteja al individuo y en particular a las personas necesitadas de amparo. Ésta es la razón por la que incorporó leyes concernientes a la protección de la familia y a su dignidad (Dt 22,12-19), leyes que no estaban incluidas en el Código de la Alianza. En la mayoría de los casos, la versión legislativa del Deuteronomio es más detallada que la del Código de la Alianza. Por ejemplo, un versículo sobre la ofrenda del primogénito de los animales domésticos (Ex 22,29) es desarrollado teniendo en cuenta distintos aspectos (Dt 15,19-23), de modo que se pudiera hablar de disposiciones para hacer la ofrenda. Lo mismo podría decirse de las disposiciones sobre las fiestas anuales (Ex 23,14-17; Dt 16,1-17), los preceptos sobre el asilo (Ex 21,12-14; Dt 19,1-13), el tratamiento de los falsos testigos (Ex 23,4-5; Dt 22,1-4) y la entrega de las primicias (Ex 23,19a; Dt 26,2-10).

Pero, junto con las cuestiones formales, las diferencias son también evidentes en cuanto al contenido de determinadas leyes o normas. La diferencia más conocida estriba en la pluralidad de lugares de culto permitida por el Código de la Alianza (Ex 20,24) y la rigurosa centralización de los mismos establecida por el Deuteronomio (Dt 12,13-14). Existen más diferencias, pero aquí sólo se van a señalar algunas (los detalles quedan para el comentario). De acuerdo con Ex 23,10-11, el "año sabático" es un año de barbecho (véase Lv 25,2-7) con efectos sociales secundarios, en el cual los pobres pueden recoger lo que crece por sí mismo; en Dt 15,1-11 el interés, por el contrario, se ha trasladado a los préstamos de dinero, y será el punto de vista social el que domine el primer plano. En cuanto a la ley sobre la esclavitud

mencionada antes, las exigencias sociales del Deuteronomio son opuestas a las del Código de la Alianza: según éste, el esclavo debe ser liberado después de seis años sin indemnización, incluso sin su esposa e hijos en el caso de que se hubiera casado durante su periodo de esclavitud (Ex 21,2-4); sin embargo, conforme a Dt 15,12-15, su señor no debe dejarlo ir con las manos vacías, sino que le hará algún presente de su ganado menor, de su era y su lagar. Finalmente, la posición legal de una joven que ha sido seducida es mejor en Dt 22,28-29 que en Ex 22,15-16 (aunque, lamentablemente, ninguno de los dos códigos tuvo la grandeza moral de tener en cuenta el punto de vista de la víctima, el de la joven): el padre no puede rechazar el matrimonio, y el esposo no puede abandonarla conforme a la ley del divorcio vigente en otros casos. Reflejo de cambios en la estructura socioeconómica, pero sobre todo en la ética.

No obstante estas diferencias, o el hecho de que más de la mitad de las disposiciones del Código de la Alianza no estén recogidas en el Código Deuteronómico (Dt 12-26), no significa necesariamente que el Deuteronomio pretenda abolir o superar el viejo Código de la Alianza. Es más probable que las disposiciones ausentes sean presupuestas como conocidas y aún válidas, al menos en parte. El Deuteronomio habría recogido probablemente sólo aquellas disposiciones en las que había que contribuir con algo nuevo y diferente: ampliaciones, correcciones y, sobre todo, disposiciones sobre la implementación. En definitiva, habría actualizado y adaptado el viejo código a las nuevas circunstancias socioeconómicas, casi con seguridad de los siglos VIII y VII a.C., como se dirá a continuación, y a los valores teológicos, quizá no tan nuevos, que pretende impulsar el Deuteronomio.

También son evidentes las diferencias entre el Deuteronomio y una de las grandes tradiciones que vertebran el Pentateuco o, en su caso, el Tetrateuco: la tradición sacerdotal. En gran parte, estas divergencias se explican por su diferente sustrato sociológico, dejando a un lado la discusión sobre su contexto histórico-cronológico, esto es, sobre si la tradición sacerdotal es posterior a la deuteronómica, de época exílica o postexílica, o si ambas son contemporáneas (época de Ezequías, como sugieren algunos autores). Lo que no se discute es que la tradición sacerdotal es obra de un círculo de sacerdotes del santuario central de Jerusalén. El profeta Ezequiel sería un continua-

dor de este círculo de orientación claramente religiosa-teocéntrica, mientras que la del Deuteronomio es más religiosa-antropocéntrica, como se verá en el apartado siguiente, dedicado a los rasgos teológicos. El Deuteronomio tendría su origen principalmente en el círculo de escribas de la corte de Ezequías y Josías, sin excluir la posibilidad del influjo de otros grupos, proféticos, y de sacerdotes levitas. El profeta Jeremías sería, de alguna manera, su continuador. Sirvan como ejemplo de diferenciación entre ambas tradiciones los siguientes:

a) Mientras para la tradición sacerdotal la justificación del sábado es de índole sacral y derivada de la Creación (véase Ex 31,17; también Gn 2,1-3), para la deuteronómica lo es de índole social y derivada del acontecimiento liberador del Éxodo (Dt 5,14-15).

b) El concepto de "santidad" en el Deuteronomio, a diferencia de la tradición sacerdotal, posee más un aspecto nacional que cultual: Israel es santo porque Yahvé lo ha elegido y separado para sí de otras naciones (Dt 14,2).

c) En el Deuteronomio, la pureza ritual no es precondición de santidad, sino resultado necesario de la misma («porque eres un pueblo consagrado»; Dt 7,1-6.7-8; 14,2; 26,18-19), mientras que en la tradición sacerdotal la pureza ritual se aplica sólo a la esfera cultual.

d) El Deuteronomio subraya la bilateralidad y el carácter condicionado de la alianza en el Horeb y en Moab (Dt 28; 30), mientras que la tradición sacerdotal subraya la promesa unilateral e incondicional con los patriarcas (Gn 17). Únicamente el Código o Ley de Santidad (Lv 17-26), exílico o post-exílico y también de tradición sacerdotal, parece compaginar, no sin dificultades, ambos aspectos: la alianza es de nuevo bilateral y condicionada (Lv 26,3-4.14-16), como ya lo había sido en el Deuteronomio, aunque, en línea con la teología sacerdotal, siempre permanece irrevocable la promesa unilateral a los patriarcas (Lv 26,41-42.44).

Las diferencias del Deuteronomio con el resto de tradiciones del Pentateuco no acaban aquí. Aunque, como es lógico, el retrato de Moisés en el Deuteronomio es muy similar al de Éxodo-Números, hay algunos matices diferenciales dignos de consideración, que se explican precisamente por los planteamientos teológicos y las características propias de este libro. Caben destacar los siguientes:

1) Moisés es en el Deuteronomio un líder, pero no un realizador de maravillas o prodigios.
2) Moisés continúa siendo mediador, pero, además de proclamar la Ley, él se convierte en intérprete de la misma (véase Dt 1,5).
3) Se subraya el papel profético de Moisés; de hecho, Yahvé suscitará otro profeta como él (véase Dt 18,15).
4) Moisés no entrará en la tierra prometida a causa de los pecados del pueblo; él es el mediador sufriente (véase Dt 1,37; 3,23-27; en contra de Nm 20,12).

Estas y otras diferencias, junto con sus específicos rasgos literarios y teológicos, convierten al Deuteronomio en una obra muy particular dentro del Pentateuco, lo que hace pensar que originariamente no formaba parte del mismo. No obstante, pese a su complejidad, ofrece más pistas para una relativa datación cronológica más precisa que las que ofrecen el resto de libros del Pentateuco. Estas pistas tienen que ver con la reforma político-religiosa llevada a cabo por Josías, rey de Judá (639-609 a.C.), descrita en el segundo libro de los Reyes (2 R 22-23). Un siglo antes había caído el reino del Norte, Israel (722 ó 721 a.C.), a manos del imperio asirio. Poco después, la dominación asiria, aunque no conquista, se extendió al reino del Sur, Judá, tras su invasión frustrada en tiempos del rey Ezequías (727-698 a.C.). Las ansias nacionalistas y expansionistas de Josías (2 R 23,15-20), deseoso de reunificar ambos reinos y de liberarse del yugo asirio, propiciaron esta reforma, que pretendía, por un lado, reunificar política y religiosamente ambos reinos y, por otro, a partir de este sentido de unidad, fomentar un rechazo antiasirio que alentara la liberación.

Según 2 R 22,3-10, el año dieciocho del reinado de Josías (622 a.C.), a raíz de unas obras de restauración, se encuentra en el templo de Jerusalén el *seper hattôrâ* o «libro de la Ley» (después llamado «libro de la alianza» en 2 R 23,2), el cual será la base de la reforma que llevará a cabo Josías. Expresión que aparece únicamente en los capítulos finales del Deuteronomio (véase Dt 28,61; 29,20; 30,10; 31,26) y en textos relacionados con él de la Historia Deuteronomista (véase Jos 1,8; 8,31-35; 23,6; 24,6; 2 R 14,6) y del libro de Nehemías (véase Ne 8,1-3; 9,3). Precisamente, los contenidos de esta reforma coinciden en muchos aspectos con lo legislado en Dt 12-26 (o, si se prefiere, en Dt

12-25, dado que Dt 26, más que leyes, recoge un doble ceremonial), conocido como el Código Deuteronómico, como muestra esquemáticamente el siguiente recuadro:

Paralelos entre la reforma de Josías y el libro del Deuteronomio

	Reformas de Josías	Deuteronomio
Destrucción por el fuego de ídolos, lugares altos y altares	2 R 23,4.6-15; 2 Cro34,4-7.33	Dt 7,5.25; 12,2-3
Trituración y reducción al polvo de ídolos	2 R 23,6.15; 2 Cro 34,7	Dt 9,21
Ejecución de sacerdotes paganos y falsos profetas	2 R 23,5.20	Dt 13,1-11
Centralización del culto	2 R 23,27	Dt 12,4-8.17-19
Celebración de la Pascua en el lugar elegido	2 R 23,21-23; 2 Cro 35,1-19	Dt 16,1-2.5-6
Deber del rey de seguir y cumplir la Ley	2 R 23,2; 2 Cro 34,31	Dt 17,18-20
Maldiciones para quien incumpla la Ley	2 R 22,16-17	Dt 28

Estas coincidencias apuntan a la hipótesis de que el “libro de la Ley” supuestamente descubierto en el templo fuera al menos una versión primitiva del Deuteronomio conocida como “Proto-deuteronomio”. El hecho de que se encontrara en el templo quiere decir que ya existía antes y que, por tanto, era anterior a Josías. Algunos lo presuponen de tiempos de Ezequías, quien también inició reformas que fueron bien juzgadas por la Historia Deuteronomista y se reveló contra el vasallaje asirio (2 R 18,5-8). Algunos consideran que su origen es norteño y que incluso algunas de las leyes de este “Proto-deuteronomio” (particularmente las de Dt 15) pueden ser de origen pre-estatal o pre-monárquico. Pero también cabe dudar del dato ofrecido por 2 R 22. ¿Estaba el libro ya en el templo realmente o se trata de un recurso literario intencionado que busca justificar teológicamente la reforma de Josías? No hay datos para aclarar si este

"Proto-deuteronomio" fue redactado para la reforma o ya existía desde antes y sólo entonces llegó a ejercer su influencia. Otro punto en discusión es el contenido exacto de ese hipotético Deuteronomio primitivo: ¿podría hallarse en Dt 12-26* (el asterisco indica que la sección señalada puede incluir adiciones posteriores) o Dt 12-25*?; ¿o en Dt 6,4-5 y 12,13-28,44*?; ¿quizá en Dt 5-28*, o fue Dt 5-11* una redacción deuteronómica de tiempos de Josías que sirviera de introducción al "Proto-deuteronomio"? Hoy día, sin que esto signifique que la cuestión esté zanjada, se acepta de manera general que el núcleo de este Deuteronomio primitivo pudo conformarlo Dt 4,44-28,69* (las maldiciones de Dt 28 se aluden en 2 R 22,16-17), a excepción de las secciones sobre el Horeb (Dt 5 y 9-10*), dado que su estructura afín a los tratados de vasallaje asirios, como se ha señalado en el apartado anterior, le otorgan, precisamente, un carácter de "contra-alianza" o "contra-tratado" en relación a la dominación asiria. El único tratado válido para Judá (o del Israel reunificado anhelado por Josías) sólo puede serlo con Yahvé, no con Asiria o cualquier otra potencia extranjera. De ser cierta esta interpretación, este Deuteronomio tendría una función claramente subversiva.

Después de su hipotético descubrimiento en el templo, el Deuteronomio primitivo experimentó dos fases diferentes condicionadas por las circunstancias históricas. Los planes anti-asirios de Josías se truncaron muy pronto. Falleció, contra todo pronóstico, combatiendo contra el faraón Necó en la batalla de Meguidó (2 R 23,29-30), lo que supuso el comienzo de la pérdida de la independencia de Judá, pérdida culminada tras la caída de Jerusalén a manos del rey Nabucodonosor de Babilonia el 586 a.C. (véase 2 R 25). Se hacía necesario explicar semejante catástrofe, que suponía la pérdida de la monarquía, de la independencia, del templo y de la tierra. La Historia Deuteronomista pretende explicar esta debacle narrando los acontecimientos de la historia de Israel desde la conquista de la tierra prometida hasta su pérdida a manos de Babilonia, y justificándola como el castigo de Yahvé por las continuas infidelidades de Israel. La teología de esta historia es muy similar a la del Deuteronomio. De esta forma, el Deuteronomio, en una primera fase, se convertirá en la base de la Historia Deuteronomista, que culmina en el segundo libro de los Reyes (Deuteronomio, Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes). Es decir,

se convierte en su prólogo. En esta fase se añadieron buena parte de Dt 1-4 y Dt 29-34 junto a otros pasajes que se intercalan en el libro (tales como Dt 9,7b-10,11, 12,2-7, entre otros). Parece claro que las ediciones deuteronomísticas del Deuteronomio realizadas durante el exilio en Babilonia pretenden dar respuesta a la cuestión de si la segunda generación del exilio retornará a la tierra o deberá seguir pagando la culpa de sus padres, la primera generación que murió en el exilio. De alguna manera, la nueva alianza en Moab es la respuesta y la nueva alianza que también hace Yahvé con la segunda generación del exilio. Finalmente, tras el destierro y en una segunda fase, el Deuteronomio fue desgajado de la Historia Deuteronomista y colocado como el quinto y último libro del Pentateuco, que es el lugar que ocupa en la actualidad. En esta fase, el Deuteronomio experimentó leves retoques, algunos de cuño sacerdotal, que propiciaron su vinculación al Tetrateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números), tales como la adición cronológica de Dt 1,3; las breves secciones de Dt 31,14-23 y Dt 32,48-52 (paralela a Nm 27,12-14), y el desplazamiento de la muerte de Moisés al final del libro.

El Deuteronomio actual, como ya se ha dicho, combina dos tipos de estructura: la estructura-testamento o discurso de despedida y la estructura-alianza. Los distintos materiales que van añadiéndose al Deuteronomio en las fases indicadas quedarían distribuidos de la siguiente manera a lo largo de la estructura literaria del Deuteronomio:

1) Dt 1,1 - 4,44. Pertenece al periodo exílico o postexílico. Es un discurso inaugural, obra del autor deuteronomista, que sirve para resumir la historia de Israel desde su estancia en el Sinaí (Horeb) hasta su llegada al Pisgá, para dejar constancia de que con Josué comienza una nueva etapa (véase Dt 3,28), y para introducir no sólo el Deuteronomio, sino toda la Historia Deuteronomista, que abarca desde Moisés hasta el destierro. El Tetrateuco en su forma originaria culminaría con la muerte de Moisés, pero, al incorporarse el Deuteronomio, el relato de su muerte se desplazó al final de este libro (compárese Dt 34,7-9 con Nm 33,9). La adición de Dt 1,3, de tradición sacerdotal, sirvió para encajar el Deuteronomio en la cronología del Tetrateuco.

2) Dt 4,45 - 28,68. Esta sección conformaría el Deuteronomio primitivo de época de Josías o incluso quizá Ezequías. En su configuración actual aparece como el segundo discurso, que también se remonta hasta el monte Horeb, y que sirve de marco al código deuteronómico (Dt 12,11 - 26,15), discutiéndose si éste es anterior a Josías y procedente del reino del Norte o es exclusivamente de la época de Josías.

3) Dt 29-30. Esta sección es del periodo exílico o postexílico. En su configuración actual se presenta como el tercer discurso de Moisés. Es también obra del autor deuteronomista, como el primero, construido sobre el esquema "alianza", que consta de cuatro secciones: a) prólogo histórico (Dt 29,1-8); b) conclusión de la alianza, fuente de bendición o maldición según se cumpla o no (Dt 29,9-28); c) el destierro como castigo y el retorno como gracia (Dt 30,1-10); d) llamamiento a optar por la alianza (Dt 30,11-20).

4) Dt 31-34. Agrupan estos capítulos elementos de procedencia y fechas diferentes. Son la conclusión del Pentateuco actual y tienden el puente entre el Deuteronomio y la Historia Deuteronomista, en la misma línea de Dt 1-4. Lo mismo que Dt 1,3, Dt 32,48-52 (paralelo a Nm 27,12-14) y 34,1a.7-9 pertenecen a la tradición sacerdotal, lo que refleja la incorporación del Deuteronomio al Pentateuco.

Resumiendo, el Deuteronomio primitivo debió de estar conformado básicamente por una versión previa del actual Código Deuteronómico (Dt 12-26* o Dt 12-25*), junto con su introducción (Dt 6,4ss) y conclusión (Dt 28,1-46*). Su contexto histórico fue el de los siglos VIII y VII a.C., en plena dominación asiria de Israel (conquistado hacia el 722 a.C.) y de Judá (en forma de vasallaje), y particularmente coincidiendo con la reforma del rey Josías (639-604 a.C.). El resto del libro (particularmente secciones como Dt 1-4; 9,7-10,11; 28,47-68; 30-34) es fruto de ampliaciones o ediciones posteriores realizadas durante el exilio o postexilio.

Es difícil dilucidar quiénes o qué círculos son los responsables últimos del Deuteronomio y de la Historia Deuteronomista. Se suele atribuir a círculos distintos: 1) Dado el protagonismo de los levitas en el Deuteronomio y la preocupación social que éste muestra por ellos (Dt 12,12.18-19; 14,27.29; 16,11.14; 17,18; 18,1.6.7; 24,8; 26,1-13; 27,9.14; 31,25), a círculos sacerdotales de levitas, quienes se autocom-

prendían como herederos de Moisés y vigilantes y maestros de la Ley, responsables de las partes más antiguas de la tradición. 2) Dados algunos temas comunes como el amor de Yahvé a su pueblo, la denuncia de la infidelidad de Israel, la lucha contra la idolatría, las evocaciones a la tradición del éxodo y la preocupación por la justicia social, a círculos proféticos de los siglos VIII y VII a.C., vinculados al pensamiento o teología de profetas como Amós, Isaías, Miqueas, Oseas y, más tarde, a Jeremías, siendo difícil determinar si el influjo primario procede del Deuteronomio a los profetas o viceversa. Baste con decir que la misma matriz interpretativa era común a ambos: Ley y profetas. 3) Dadas algunas conexiones con la literatura sapiencial que se verán a lo largo del comentario (por ejemplo, el recurrente "temer a Yahvé", aunque no exclusivamente sapiencial, y un vocabulario afín; véase Dt 4,5-8), a círculos sapienciales de escribas, quizá generadores del desarrollo del Deuteronomio desde los tiempos de Josías hasta los de Esdras. Recientemente, otros, proponiendo una solución ecléctica, consideran que su origen estaría en un movimiento jerosolimitano clandestino formado por grupos con intereses distintos pero superpuestos (escribas, sacerdotes, sabios, aristócratas) que actuaron durante el reinado de Manasés y la minoría de edad de Josías. Probablemente, el Deuteronomio surge de los mejores esfuerzos de diferentes grupos que pretenden interpretar y actualizar qué o quién es Israel y cuál su relación con Yahvé. Grupos de levitas, profetas y escribas que convergen en la perspectiva, para la fe y para la vida de Israel, del "sólo Yahvé".

3. Rasgos teológicos del Deuteronomio

Si bien estos rasgos se verán con más detalle a lo largo del comentario, conviene adelantar, aunque sea de manera muy sintética y atendiendo a una lectura global y sincrónica del Deuteronomio, los más importantes:

a) Un único Dios, Yahvé: Yahvé es el único Dios de Israel. A nadie más puede adorar ni rendir culto. Esto no significa que el Deuteronomio niegue la existencia de otros dioses. Únicamente dos textos de este libro parecen rechazar la posibilidad de la existencia de otros dioses

(Dt 4,35.39), pero son tardíos, exílicos cuando menos. En general, el Deuteronomio no sostiene un monoteísmo puro al estilo del profeta exílico que está detrás del Segundo Isaías (Is 45,14.22; 46,9), sino lo que suele denominarse como "henoteísmo", esto es, el reconocimiento de la existencia de varios dioses de los cuales sólo uno es digno de adoración. Y para Israel ese único Dios exclusivo es Yahvé, el Dios liberador que le sacó de Egipto. Consecuentemente, es deber de Israel amar a Yahvé con todo su corazón, ser y fuerzas (véase Dt 6,5; también 5,10; 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,3-4; 19,9). Como ya se ha dicho, el verbo "amar" es muy importante en el vocabulario del libro. De ahí también la obligación de "temer a Yahvé" (Dt 4,10; 5,26; 6,2.13.24; 8,6; 10,12.20; 13,5; 14,24; 17,19; 28,58; 31,12-13). El "temor de Yahvé" es una expresión recurrente en la literatura sapiencial (por ejemplo, Pr 1,7; 9,10; 15,33; Jb 28,28; Sal 111,10). No significa miedo o terror ante la majestad y poder divinos, sino respeto reverencial y reconocimiento de la propia condición creatural. El Deuteronomio, más que el resto del Pentateuco, subraya la trascendencia de Yahvé: Yahvé es cercano a Israel (Dt 4,7), incluso es descrito como un padre para su pueblo (Dt 1,31; 8,5; véase Dt 33,12) o como un águila protectora (Dt 32,11). Pero su cercanía sólo lo es en sentido espiritual, ya que Yahvé habita en los cielos (Dt 26,15) y sólo su Nombre lo hace en el Santuario (Dt 12,5), a diferencia de otras tradiciones para las que el mismo Yahvé habita en el santuario (véase Ex 25,8.22; 29,45-46; 40,34-35).

La imagen de este Dios único, que es Yahvé, puede parecer ambigua o discutible en algunos casos al hombre de hoy. Sin lugar a dudas, es el Dios salvador y liberador de su pueblo, dador de vida y felicidad, pero también cruel en su pedagogía castigadora, que puede llevar a la destrucción de su pueblo (véase Dt 8,19-20; 28,15-68), lo que no impide que, en última instancia, pueda mostrarse misericordioso y abierto al perdón (Dt 4,29-31). Precisamente porque es el Dios único para Israel, demanda la erradicación de todo lo que comprometa dicha exclusividad, es decir, de todo tipo de idolatría (véase Dt 6,4-5; 7,1-5; 13; 17,2-7; 18,9-14...), lo que genera intolerancia hacia las naciones extranjeras y sus costumbres religiosas (no todas inocentes, hay que reconocerlo; véase Dt 18,10). Yahvé es un Dios violento, sin misericordia, que manda matar hasta al hermano, el hijo, la hija, la mujer, el amigo, si éstos intentan seducir a alguien a seguir a otros dioses (véa-

se Dt 13). Las naciones que ocupan la tierra prometida deberán ser expulsadas o exterminadas, sometidas al anatema (Dt 7,1-6), una forma de purificar la tierra y consagrarla a Yahvé. Algo incomprensible para la tolerancia multicultural y el diálogo de culturas y religiones propuestos en nuestros días. Únicamente los idumeos, por razones de parentesco, y los egipcios, por haber sido su territorio antigua residencia de los israelitas, reciben mejor consideración (véase Dt 23,8), lo que no implica respeto a sus creencias religiosas. El lector crítico de hoy, creyente o no, deberá saber contextualizar y relativizar este tipo de textos e interpretarlos como un rechazo a los falsos ídolos y absolutos que se crea el hombre a lo largo de la historia.

b) Un pueblo elegido por Yahvé. El verbo "elegir" (*ba ḥar*), teniendo a Yahvé como sujeto y al pueblo como objeto, es una creación propia del Deuteronomio. Israel es el pueblo elegido por Yahvé; todo el pueblo y no únicamente el rey (véase 1 S 10,17-24; 2 S 6,21). Es un pueblo de iguales, cuyos líderes deben «salir de los suyos, de sus hermanos», sea el rey, cuyos derechos son limitados (Dt 17,15.20), o el profeta prometido (Dt 18,15.18). La liberación y "rescate" de Egipto es la confirmación para Israel de la elección divina. Israel se convierte así en "propiedad" (*s*^{e}*gullâ*) de Yahvé y "pueblo consagrado" (véase Dt 7,1-6.7-8; 14,2; 26,18-19) y, por tanto, separado de las otras naciones. A la vez, y por ello mismo, Israel se configura como comunidad litúrgica o asamblea (*qāhāl*) para Yahvé (véase Dt 5,22; 10,4; 18,16; 23,2.9; 31,30).

Conviene hacer una breve aclaración sobre lo que entiende el Deuteronomio por "consagrado" o "santo". El concepto de santidad del Deuteronomio es más dinámico que el de las tradiciones sacerdotales (particularmente el libro del Levítico), cuya teología considera la santidad como una cualidad o una propiedad conferida por Yahvé a los hombres, y según la cual Israel es una comunidad jerarquizada según grados de santidad. Además, la tradición sacerdotal promulga la "santidad de la tierra", a diferencia del Deuteronomio, que promulga la "santidad del pueblo". Por ello, para la tradición sacerdotal, sus habitantes extranjeros (*gērim*) deben cumplir las normas de santidad y pureza (Lv 17,15), que para el Deuteronomio sólo obligan a la nación santa, los israelitas de sangre y raza (Dt 14,21). Según el Deuteronomio, la santidad de Israel es conferida a todo el pueblo (Dt 7,6; 14,2) como

consecuencia de la elección exclusiva de Yahvé, lo que diferencia a Israel del resto de naciones. Pero, dado que la elección supone obligaciones como el respeto a las leyes, de gran calado ético, la santidad del pueblo dependerá de su mayor o menor compromiso con ellas. De este modo, la santidad es un "don colectivo" de Yahvé a Israel, que exige como respuesta la fidelidad religiosa y el compromiso ético. Por lo tanto, puede perderse.

Esta perspectiva de la elección propia del Deuteronomio, que subraya la elección como un distintivo peculiar de Israel frente a las otras naciones, es diferente a la concebida por el Segundo Isaías, para quien la elección no es sólo un distintivo, sino también un medio para extender la fe en Yahvé al resto de las naciones (véase Is 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; 48,10; 49,7).

Pero el Deuteronomio subraya que Israel no ha sido elegido por méritos propios, ya que se trata de un pueblo falto de mérito, sino por el amor gratuito que Yahvé le tiene (Dt 4,7) y por la promesa hecha a los antepasados, los "padres" (Dt 4,37-39; 7,6-11; 9,5; 10,14-15). La elección no es, por tanto, consecuencia de unas relaciones atávicas naturales y necesarias, sino un acto de la soberana libertad de Yahvé llevado a cabo en un momento de la historia de Israel, fraguado en los orígenes de sus antepasados y culminado en la liberación de Egipto. La unidad del pueblo de Yahvé se expresa no sólo en la convivencia cotidiana de Israel, sino también en la visión común del pasado, el cual se actualiza y se hace presente, por lo que las interpelaciones de Moisés se hacen directamente al pueblo (Dt 5,1.3-4; véase 4,20; 6,20-21; 26,6-7). Con la elección se anuncia y exige la real solidaridad con Yahvé como base de lo que debe ser la auténtica vida de Israel, quien debe ser leal cumpliendo la Ley (véase Dt 11,13-17; 28).

c) Una alianza. La "alianza" es la concreción de la solidaridad debida entre Yahvé y su pueblo elegido, Israel. Si bien el Deuteronomio, como otras tradiciones del Pentateuco, recurre con frecuencia al concepto de alianza (Dt 4,13.23.31; 5,2.3; 7,2.9.12; 8,18; 9,9.11.15; 10,8; 17,2; 28,69; 29,8.11.13.20.24; 31,9.16.20.25.26; 33,9), en su parte central, la más antigua, únicamente aparece una vez (Dt 17,2). En el Deuteronomio la alianza designa la relación de amor que une a Israel con Yahvé. Tal relación tiene su origen en el don gratuito de Yahvé (la

libertad, la tierra), don que exige como respuesta, por parte de Israel, el respeto a la Ley. La alianza entre Yahvé e Israel no es, por tanto, un simple formalismo externo. Va mucho más allá de los encorsetados tratados de alianza del Próximo Oriente antiguo. Tres veces se insiste en la libre interiorización de la alianza ofrecida y en la posibilidad de esta interiorización (Dt 28,3.29; 30,14). De este modo, queda claro el carácter inconfundiblemente personal-relacional de la alianza y de sus presupuestos: la elección por parte de Yahvé y la conversión por parte de Israel.

El Deuteronomio recuerda la alianza de los patriarcas cuando sostiene que fue «el Dios de vuestros/tus padres» (Dt 1,11.21) quien les prometió bajo juramento la donación de la tierra (Dt 1,8.35; 6,10; 8,1), y por cuyo amor eligió y liberó a Israel (Dt 4,37; 7,8). De esta forma la alianza de los patriarcas queda vinculada con la alianza del Horeb, la realmente importante para el Deuteronomio. Es una alianza exclusiva entre Yahvé e Israel (Dt 26,16-19), bilateral, pero sustentada por el propio Yahvé (Dt 4,31; 7,9.12; 8,18). El Decálogo (Dt 5,6-21), promulgado directamente por Yahvé, es la ley fundamental (una ley de libertad para hombres libres) de la alianza concertada en el Horeb (nombre que da el Deuteronomio al Sinaí). Esta alianza implica reconocer la actuación de Yahvé a favor de Israel y, sobre todo, amarle y cumplir sus mandamientos (Dt 10,12-11,32). Pero fue rota a consecuencia del episodio del becerro de oro y posteriormente renovada (Dt 9,7-10,11). La nueva alianza en Moab (Dt 29-30), con la segunda generación de israelitas que está a punto de entrar en la tierra, insiste en la conversión (*šûb*; término importante en el Deuteronomio y en la Historia Deuteronomista), la vuelta de Israel a Yahvé y, de alguna forma, de éste a Israel. Es, en última instancia, una llamada a todas las generaciones de israelitas. La alianza es con el Israel de todos los tiempos; sólo requiere fidelidad y, en el caso de que falle ésta, conversión sincera y vuelta comprometida a Yahvé.

d) Una Ley. La Ley es don de libertad de Yahvé a su pueblo (Dt 6,20-24) y está fundamentada en la liberación de Egipto obrada por Yahvé. El cumplimiento de la Ley es la respuesta fiel de Israel a Yahvé. La Ley se convierte en una tarea que Israel debe cumplir una vez posea la tierra prometida (Dt 6,1; 12,1), pero a la vez en una cuestión

de vida o muerte, de supervivencia para el mismo Israel: de su cumplimiento o no depende su bienestar y futuro (Dt 6,20-25; 28). En todo caso, no es una Ley imposible de cumplir (Dt 30,11-14). Junto al Decálogo, el Código Deuteronómico (Dt 12-26) conforma el conjunto de leyes del Deuteronomio. Es un código complejo, una actualización del viejo Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) a las circunstancias del siglo VII a.C., que recoge leyes de temática muy distinta:

1. Leyes relativas a la supresión de los lugares de culto idolátrico y del sincretismo, y a la centralización del culto en Jerusalén, con la clausura de los lugares de culto periféricos (Dt 12-14). Esto también supone un mayor control del poder político sobre el culto.

2. Leyes relativas al calendario cultual del único santuario, supuestamente el templo de Jerusalén (Dt 16,1-17; 26,1-11).

3. Leyes éticas que manifiestan una preocupación por los grupos sociales desfavorecidos, como agricultores empobrecidos o clases sociales que no disponen de ingresos regulares procedentes de la tierra (levitas, viudas, huérfanos, extranjeros residentes, esclavos, jornaleros; véase Dt 15,1-18; 24,10-15; 26,12-15). El código subraya los aspectos humanitarios y promueve un sentido de la responsabilidad basado en la propia liberación experimentada por Israel a manos de Yahvé (Dt 15,1-18; 20,5-8; 22,1-8; 23,16-26; 24,6.10-22; 25,1-4). En este sentido, cabe destacar los denominados "textos de fraternidad" (véase Dt 13,7; 15,3.7.9.11.12; 17,15.20; 18,2.15; 22,1.2.3.4; 23,20.21; 25,3), en los que aparece la expresión «tu hermano», reflejo del ideal deuteronómico de solidaridad y fraternidad entre todos los miembros de la comunidad de Israel. Todo esto le otorga al Deuteronomio, como ya se ha apuntado, una orientación religiosa-antropocéntrica más marcada que otras tradiciones del Pentateuco, como la sacerdotal, más religiosa-teocéntrica.

4. Leyes relativas a la organización de la sociedad (Dt 16,18-18,8), que manifiestan la reserva de los autores del Deuteronomio respecto a la institución monárquica (Dt 17,14-20), y la exigencia de jueces y oficiales justos e insobornables (Dt 1,9-18; 16,18-22), con cierta preferencia hacia los sacerdotes levitas que carecen de tierra y están, al menos en teoría, libres de intereses espurios (Dt 17,8-13). Como ya se ha señalado, podría decirse que el Código Deuteronómico, y en su

conjunto el Deuteronomio, es una “contra-alianza” desde el momento en que sostiene que el único compromiso bilateral es entre Israel y Yahvé, no entre Israel y el rey o entre Israel y otro imperio (sea Asiria o cualquier otro). Las leyes comprendidas en Dt 22,13-23,15 se centran en los ámbitos familiar, asambleario y militar. En el Código Deuteronómico la preocupación por la familia, como ya ha quedado dicho, es mayor que la reflejada en el Código de la Alianza (únicamente en Ex 22,15-16), probablemente debido a las circunstancias históricas que vivió Judá tras la destrucción del reino del Norte.

En el Código Deuteronómico destacan, por un lado, las “leyes-extirparás” (véase Dt 13,6; 17,7; 19,13.19; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7), que culminan con la fórmula «así harás desaparecer el mal de en medio de ti», y las “leyes-abominación” (véase Dt 17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16), que culminan con la fórmula «porque es una abominación para Yahvé tu Dios». Ambos tipos de leyes pretenden, respectivamente, acabar con ciertas actitudes malignas que pueden poner en peligro la convivencia y la existencia misma de la comunidad, y subrayar que Israel es el pueblo elegido de Yahvé y distinto del resto de naciones.

Se trata, en definitiva, de una ley para la vida en la tierra dada por Yahvé, cuya posesión depende de su cumplimiento (Dt 4,24-31; 30,16-18).

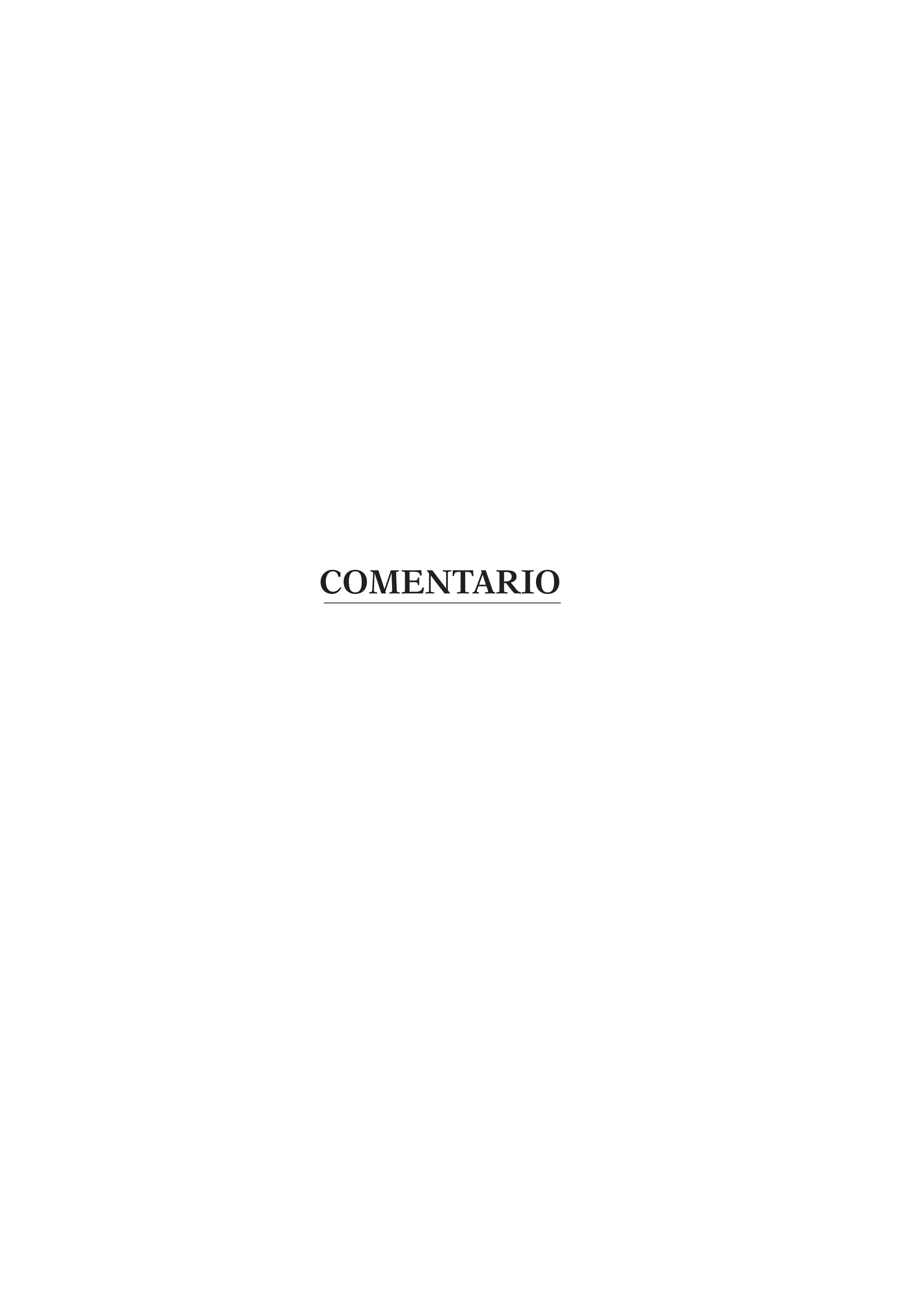
e) Un santuario. Frente a la pluralidad de santuarios de Ex 20,24, el Deuteronomio se muestra exclusivista (Dt 12,5-6.13-14). La demanda de la centralización del sacrificio, dejando a un lado las circunstancias e intereses políticos que pudieron condicionarla en tiempos de Josías, es resultado de la elección por parte de Yahvé de un único lugar de culto con el fin de preservar la pureza del mismo y la unidad nacional (Dt 12,5.11.14.18.21; 14,3-25...), evitando así una proliferación incontralada de lugares de culto quizá no exclusivamente yahvistas y demasiado tolerantes con el sincretismo religioso. Puede decirse que a un único Dios (Dt 6,4), Yahvé, corresponde un único santuario. Este planteamiento está íntimamente ligado con la concepción del Dios celoso, que se defiende contra la veneración de otros dioses y, sobre todo, contra la influencia cananea. La identificación del lugar con Jerusalén no es explícita, dado que esta norma se contextualiza

en un discurso de Moisés impartido antes de entrar en la tierra (semejante identificación habría sido un burdo anacronismo), pero la Historia Deuteronomista no dudó en adoptar la expresión y aplicársela a Jerusalén (véase 1 R 9,3; 11,36). No obstante, es posible que las primeras redacciones del Deuteronomio lo refirieran pensando en lugares santos del Norte, como Siquén (véase Dt 11,29-30; Jos 8,30-35) o Silo (véase Jr 7,12).

De todas formas, la presencia divina no se circunscribe al santuario o «lugar elegido por él» (Dt 31,11). El Deuteronomio menciona otros lugares privilegiados de la presencia de Yahvé, como el arca de la alianza (Dt 10,8-9; 31,9), e incluso la Tienda del Encuentro, aunque mencionada una sola vez (Dt 31,10). Se trata tanto de lugares dinámicos (la Tienda del Encuentro) como estáticos (arca de la alianza y «lugar elegido por él»). Todos ellos eran lugares privilegiados de la presencia divina, según las distintas circunstancias históricas y la libre voluntad de Yahvé. Eran lugares que, al menos parcialmente, relativizaban la importancia del santuario.

f) Una tierra. El tema de la tierra es fundamental y recurrente a lo largo del Deuteronomio, en cualquiera de sus dos acepciones principales: tanto en su sentido de "país" (la tierra prometida propiamente) como en el de "suelo cultivable", en cuanto a la bendición y fertilidad del campo en la tierra prometida. La tierra es el don más preciado para Israel y hunde sus raíces en la elección divina. Como ya se ha dicho, Israel no obtiene la tierra prometida por razón de sus propias virtudes (Dt 7,6-8), sino gracias a la promesa de Yahvé (Dt 9,5; véase Dt 6,10-11; 8,1; 11,10-12) hecha a los antepasados. La descripción de la tierra combina aspectos geográficos con elementos teológicos. Es idealizada y descrita como una tierra que mana leche y miel (Dt 6,3; 26,9.15; 27,3; 31,20; véase Dt 8,7-18), y cuyos límites también están idealizados y expandidos al máximo (Dt 1,7; 11,24; véase Gn 15,18; Jos 1,4; 2 S 8,3; 1 R 5,1). La tradición sacerdotal, sin embargo, excluía la Transjordania de sus límites (véase Nm 13,21; 34,8). Además, para el Deuteronomio, la tierra es la antítesis de Egipto. Si Egipto es el punto de partida, la tierra prometida es el punto de llegada. Si Egipto es el país terrible de la esclavitud (Dt 8,14-15), la tierra prometida lo es de la libertad y la prosperidad (Dt 8,7.10).

La tierra es puro don y bendición, pero no incondicional. Poseerla no es garantía de éxito ni de salvación definitiva. Su posesión depende de la fidelidad a la alianza y a las normas de la Ley, y, por tanto, también puede perderse (Dt 4,25-26; 27,1-3.9-10; 28,1-19; 30,15-20). La Ley y la tierra conforman así un binomio indisociable para Israel: al incumplimiento de la una le sigue la pérdida de la otra. La tierra se convierte, por tanto, en lugar privilegiado y concreto de la decisión u opción radical de Israel. De su respuesta auténtica y total a la voluntad deYahvé dependen la posesión de la tierra y su fecundidad. En definitiva, de la respuesta de Israel dependen la vida y la muerte, la bendición y la maldición.



COMENTARIO

CAPÍTULO 1

PRIMER DISCURSO DE MOISÉS (1,1 - 4,49)

Tiempo y lugar (1,1-5)

1 1 Éstas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel al otro
lado del Jordán, en el desierto, en la Arabá, frente a Suf, entre
Parán y Tófel, Labán, Jaserot y Di Zahab. 2 Once son las jornadas
desde el Horeb, por el camino del monte Seír, hasta Cades Barnea.
3 El año cuarenta, el día uno del undécimo mes, comunicó Moisés
a los israelitas todo cuanto Yahvé le había mandado para ellos.
4 Después de haber derrotado a Sijón, rey de los amorreos, que
moraba en Jesbón, y a Og, rey de Basán, que moraba en Astarot y
en Edreí, 5 al otro lado del Jordán, en el país de Moab, comenzó
Moisés a promulgar esta Ley diciendo:

Estos cinco versos, narrados en tercera persona, conforman una unidad que sirve de obertura o introducción al discurso siguiente, que comienza en el v. 6, el primero de los tres que Moisés pronunciará a lo largo del libro. En el v. 1 Moisés se dirige directamente «a todo Israel» y ya no se dice «Yahvé dijo a Moisés...» (como era frecuente en Éxodo, Levítico y Números). De alguna manera, se establece cierto parangón entre la autoridad de la palabra de Yahvé y la del discurso de Moisés, aunque las palabras de éste sean subsidiarias de las de Yahvé.

Los vv. 1a.4-5 estarían orientados a la conquista de la tierra y al tema de la entrega de la Ley, mientras los vv. 1b.2-3 miran retrospectivamente al desierto y a Cades Barnea (el v. 3 situaría cronológicamente el discurso de Moisés). Algunos ven en Dt 1,1-5 una estructura concéntrica del tipo A (1a) - B (1b) – B’ (5a) – A’ (5b) o quiástica, del modelo A (1a) - B (1b-2) - C (3a) - D (3b) - C’ (4) - B’ (5a) - A’ (5b).

Los lugares mencionados en los vv. 1b-2 no son fácilmente identificables. La Arabá es la depresión jordánica y particularmente su prolongación entre el sur del Mar Muerto y el golfo de Áqaba; Suf es una localidad desconocida, a veces identificada con Sûpa de Moab (véase Nm 21,14) o con el Mar de las Cañas (*yam sûp*) del Éxodo; Parán es un desierto entre Egipto y Edom (véase Nm 10,12); Tófel, una región desértica en el norte de Moab (Nm 21,20; 22,1; 23,14); Labán, mencionada también en los anales del rey asirio Sargón, es desconocida, aunque quizá se trate de el-Libbén, al nordeste de Moab; Jaserot quizá sea la segunda estación del itinerario entre el Horeb (el nombre que da el Deuteronomio al monte Sinaí, salvo en Dt 33,2) y Cades Barnea (en el límite suroeste de la Tierra Prometida), mencionado en Nm 33,17.20; se desconoce la localización del monte Seír (nombre sinónimo de Edom en Gn 32,4; Nm 24,18; Jc 5,4; véase Gn 36,8); Di Zahab suele identificarse con Mina-al-Dhahab, un puerto de la costa este del Sinaí. Distintas expediciones geográficas realizadas en los siglos XIX y XX creyeron confirmar que, efectivamente, hay once días de desplazamiento desde el Horeb (que situaban en Jebel Musa) hasta Cades Barnea (v. 2). El problema es que, realmente, no se sabe en qué lugar de la península del Sinaí está el monte Sinaí/Horeb.

Las fechas presentadas en el v. 3 (quizá parte de una cadena de fechas como las que aparecen en Dt 10,6-7; 32,48-52; Jos 4,19; 5,10) sirven para conectar el Deuteronomio con el resto del Pentateuco, y sitúan el discurso de Moisés el mismo día de su muerte (véase Dt 32,48; 34,5), convirtiéndolo en una especie de testamento. La precisión cronológica que presenta es típica de las tradiciones sacerdotales. El v. 4 resume las etapas previas mencionadas en Nm 21,21-35, particularmente el episodio de las derrotas de los reyes Sijón y Og, episodio retomado en Dt 2,24-3,11, y que sirve para recordar que la conquista de la Tierra comenzó ya en Transjordania. El v. 5 dice que Moisés «comenzó a promulgar esta Ley». La elección del término *tôrâ* para denominar esta Ley del Deuteronomio (véase Dt 4,8.44; 31,9.11) puede deberse al carácter didáctico-sapiencial de las últimas elaboraciones del libro. El mismo término se utiliza en los discursos didácticos de Pr 1-9 (véase Pr 1,8; 3,1; 4,2; 6,20.23; 7,2) refiriéndose a la enseñanza del maestro de sabiduría. "Promulgar" (el verbo hebreo significa originariamente "grabar" o "poner por escrito"; véase Dt 27,8; Ha 2,2) o "explicar" significa no sólo

repetir las viejas leyes, sino también clarificarlas, interpretarlas y adaptarlas. Técnicamente, termina de promulgarla en Dt 31,1 y Dt 32,45 («Cuando Moisés acabó de pronunciar estas palabras a todo Israel...»). La fórmula «al otro lado del Jordán» indica que el narrador se encuentra ya en Canaán, en la tierra prometida ya conquistada.

Últimas instrucciones en el Horeb (1,6-18)

6 Yahvé, nuestro Dios, nos habló así en el Horeb: «Ya habéis esta-
do bastante tiempo en esta montaña. 7 ¡En marcha!, partid y entrad
en la montaña de los amorreos y en todas sus comarcas vecinas de
la Arabá, la Montaña, la Tierra Baja, el Négueb y la costa; en la tie-
rra de Canaán y en el Líbano, hasta el río grande, el río Éufrates.
8 *Mira**: Yo he puesto esa tierra ante vosotros; id a tomar posesión
de la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres Abrahán, Isaac y
Jacob, y a sus descendientes.» 9 Yo os hablé entonces y os dije: «No
puedo cargar con todos vosotros yo solo. 10 Yahvé, vuestro Dios, os
ha multiplicado y sois ahora tan numerosos como las estrellas del
cielo. 11 Que Yahvé, el Dios de vuestros padres, os aumente mil veces
más todavía y os bendiga como os ha prometido. 12 Pero ¿cómo voy
a poder yo solo llevar vuestro peso, vuestra carga y vuestros litigios?
13Escogeos entre vosotros hombres sabios, perspicaces y experi-
mentados, de cada una de vuestras tribus, y yo los pondré al frente
de vosotros.» 14 Me respondisteis: «Está bien lo que propones.» 15 Yo
establecí a los jefes de vuestras tribus, hombres sabios y experimen-
tados, y los constituí jefes vuestros: jefes de millar, de cien, de cin-
cuenta y de diez, y como oficiales para vuestras tribus. 16 Y di enton-
ces esta orden a vuestros jueces: «Escuchad lo que haya entre vues-
tros hermanos y administraréis justicia entre un hombre y su her-
mano o un forastero. 17 No hagáis en el juicio acepción de personas;
escuchad al pequeño lo mismo que al grande; no tengáis miedo a
ningún hombre, pues la sentencia es de Dios. El asunto que os
resulte demasiado difícil, me lo remitiréis a mí, y yo lo oiré.» 18 Yo
os prescribí entonces todo lo que teníais que hacer.

V. 8 «Mira», siguiendo al Texto Masorético (TM), en singular, al igual que en el v. 28. Otras versiones, el Pentateuco Samaritano, los LXX y la versión siríaca leen «mirad». De traducir en plural, también habría que hacerlo en el v. 28.

En el v. 6 comienza propiamente el primer discurso de Moisés. En él se apela a las propias palabras de «Yahvé, nuestro Dios». La expresión «nuestro Dios» o fórmulas similares, como «tu Dios» o «vuestro Dios», permiten al lector u oyente del Deuteronomio sentirse implicado en la narración: Yahvé y Moisés no se dirigieron en el pasado únicamente a la generación del éxodo, sino también "hoy" a todas las generaciones de Israel. Los imperativos «partid» y «entrad» del v. 7 ponen en marcha los viajes y acontecimientos de Dt 1,19-3,7: la obediencia a las órdenes de Yahvé es la que inicia el recorrido desde el Horeb hasta la tierra prometida. Los límites de posesión de la tierra descritos en el mismo versículo están idealizados (no son reales) y expandidos al máximo (véase Gn 15,18; Dt 11,24; Jos 1,4; 2 S 8,3; 1 R 5,1). Es probable que el término «amorreos» (v. 7) designe más una etiqueta ideológica (véase Am 2,9-10; Ez 16,3) que etnográfica, referida a los enemigos de ambos lados del Jordán (véase Dt 3,2.8). Algunos autores, siguiendo a Heródoto (*Historias* III, 91), quien afirma que Palestina pertenecía a la quinta satrapía persa llamada Abar Nahara ("Más allá del Río"), sugieren que la expresión «hasta el Río Grande» (Gn 15,18; Dt 1,7) podría tratarse de una referencia postexílica. El v. 8 deja claro que la razón última por la que Yahvé entrega la tierra a Israel es su fidelidad a las promesas hechas a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob (véase Gn 12,1-3; 26,1-5; 28,13-15). La expresión «tomar posesión de la tierra» es muy importante en el Deuteronomio (aparece cerca de 50 veces a lo largo del libro) e implica tener derecho sobre ella, en este caso por herencia (la promesa a los "padres"), aunque dejando bien claro que se trata de un derecho subsidiario del don de Yahvé. Pero también supone que se toma a la fuerza, es decir, militarmente.

El v. 10 recuerda las antiguas promesas a los patriarcas y en particular a Abrahán (véase Gn 15,5; 22,17; 26,4; Ex 32,13), presentadas ahora como ya cumplidas. Este «ahora» (o «este día» en otros lugares) es también un recurso frecuente en el Deuteronomio para subrayar la renovación y actualización de la alianza, de modo que el lector u oyente del texto se sienta directamente interpelado. El deseo de Moisés de que Yahvé multiplique y bendiga a su pueblo aún más (v. 11) recuerda Gn 1,28 (de tradición sacerdotal) y contrasta con Nm 11,11-15, donde Moisés lamenta que Israel sea un pueblo tan numeroso. La designación de jueces de los vv. 12-19 evoca el episodio en el

que Jetró, suegro de Moisés, aconseja a éste la designación de hombres capaces y temerosos de Dios para que le ayuden a administrar justicia (Ex 18,13-23), con la diferencia de que en el Éxodo el episodio se sitúa antes de la llegada al Horeb, y en el Deuteronomio, en el que no aparece la figura del suegro madianita (¿quizá por un marcado nacionalismo propio del Deuteronomio?), después. Mientras en Ex 18,25 es Moisés quien los elige, en Dt 1,13 quien los elige es el pueblo, que luego los asigna a Moisés. Este procedimiento más "democrático", no recogido ni en Éxodo ni en Números, es coherente con la visión del Deuteronomio, que entiende a Israel como una unidad (una familia, podría decirse, siguiendo el v. 16 cuando habla de «hermanos») responsable ante Yahvé. En cambio, 1 R 3,8-9 parece dominado por cierto paternalismo monárquico, cuando es el propio rey Salomón quien pide a Yahvé capacidad para juzgar a su numeroso pueblo.

Los rasgos que deben tener estos hombres elegidos denotan un lenguaje típicamente sapiencial: deben ser «sabios» (el término hebreo es el propio para designar al sabio en la literatura sapiencial), perspicaces y experimentados, cualidades propias de todo hombre sabio (v. 13; sin embargo, Qo 9,11 recordará que estas cualidades no garantizan el éxito). Sus funciones combinan las propias del oficial, jefe y juez. El v. 15 menciona los «oficiales» (que no aparecen en Ex 18). El término hebreo designa propiamente al escriba (la raíz verbal "escribir"), pero aquí tiene una función más amplia, propia del juez (véase Dt 16,18) e incluso del instructor militar (Dt 20,5.8-9). Su función de jefes o líderes de distintas secciones o clanes (como probablemente haya que entender las cifras de este versículo, más que como números exactos) connota cierto carácter militar (véase Ex 18,21.25), pero también funcionarial (véase 1 R 4,2: "ministros"). Los nombres de estos líderes son mencionados en Nm 7,12-78; 10,14-27, pero en Nm 11,17 su elección adquiere un carácter mucho más carismático: el mismo Yahvé les impondrá parte del espíritu que hay en Moisés. Los vv. 16-17 se centran en la figura del «juez», quien no debe hacer acepción de personas (literalmente, «alzar el rostro» o «reconocer el rostro») a favor de nadie, sea un hermano, es decir, un israelita, o sea un forastero o extranjero residente, ya que la sentencia es del propio Yahvé (véase 2 Cro 19,6; Pr 16,33). En este sentido, el juez israelita debe imitar la propia justicia de Yahvé (Dt 10,17-18; véase 16,18-20). El v. 18 es un sumario que cierra este episodio.

Incredulidad en Cades (1,19-46)

19 Partimos, pues, del Horeb y atravesamos ese inmenso y temible
desierto que habéis visto, camino de la montaña de los amorreos,
como Yahvé nuestro Dios nos había mandado, y llegamos a Cades
Barnea. 20 Yo os dije: «Ya habéis llegado a la montaña de los amo-
rreos que Yahvé nuestro Dios nos da. 21 Mira*: Yahvé tu Dios te ha
puesto delante ese país. Sube a tomar posesión de él como te ha
dicho Yahvé, el Dios de tus padres; no tengas miedo ni te acobardes».
22 Pero todos vosotros os acercasteis a decirme: «Enviemos por
delante hombres que exploren el país y nos den noticias sobre el
camino por donde hemos de subir y sobre las ciudades en que pode-
mos entrar.» 23 Me pareció bien la propuesta y tomé de entre voso-
tros doce hombres, uno por tribu. 24 Partieron y subieron a la mon-
taña; llegaron hasta el Valle de Escol y lo exploraron. 25 Tomaron en
sus manos frutos del país, nos los trajeron, y nos informaron: «Buena
tierra es la que Yahvé nuestro Dios nos da.» 26Pero vosotros os negas-
teis a subir; os rebelasteis contra la orden de Yahvé vuestro Dios, 27 y
os pusisteis a murmurar en vuestras tiendas: «Por el odio que nos
tiene nos ha sacado Yahvé de Egipto, para entregarnos en manos de
los amorreos y destruirnos. 28 ¿Adónde vamos a subir? Nuestros*
hermanos nos han descorazonado al decir: Es un pueblo más nume-
roso y corpulento que nosotros, las ciudades son grandes y sus mura-
llas llegan hasta el cielo. Y hasta anaquitas* hemos visto allí».

29 Yo os dije: «No os asustéis, no tengáis miedo de ellos. 30 Yahvé
vuestro Dios, que marcha al frente de vosotros, combatirá por voso-
tros, como visteis que lo hizo en Egipto, 31 y en el desierto, donde
has visto que Yahvé tu Dios te llevaba como un hombre lleva a su
hijo, a lo largo de todo el camino que habéis recorrido hasta llegar
a este lugar.» 32 Pero aun así ninguno de vosotros confió en Yahvé,
vuestro Dios, 33 que era el que os precedía en el camino y os buscaba
lugar donde acampar, con el fuego durante la noche para alumbrar
el camino que debíais seguir, y con la nube durante el día. 34 Oyó
Yahvé vuestras palabras y se encolerizó y juró de esta manera: 35 «Ni
un solo hombre de esta generación perversa* verá la tierra buena
que yo juré dar a vuestros padres, 36 excepto Caleb, hijo de Jefoné:
él la verá, y yo le daré a él y a sus hijos la tierra que ha pisado, por-

que siguió cabalmente a Yahvé.» [37] Por culpa vuestra Yahvé se irritó
también contra mí y me dijo: «Tampoco tú entrarás allá. [38] Será tu
ayudante Josué, hijo de Nun, el que entrará. Dale ánimo, ya que él
dará a Israel posesión de la tierra. [39] Pero vuestros pequeños, de los
que dijisteis que iban a servir de botín, vuestros hijos que no distin-
guen todavía el bien del mal*, sí entrarán allá; a ellos se la daré yo,
y ellos la poseerán. [40] Y vosotros ahora, dad la vuelta y partid hacia
el desierto por el camino del Mar de Suf.» [41] Vosotros me respondis-
teis: «Hemos pecado contra Yahvé nuestro Dios. Subiremos y com-
batiremos como Yahvé nuestro Dios nos ha mandado.» Ceñisteis
cada uno vuestras armas y creísteis fácil subir a la montaña. [42] Pero
Yahvé me dijo: «Diles: No subáis a combatir porque no estoy yo en
medio de vosotros, y así seréis derrotados por vuestros enemigos.»
[43] Yo os lo dije, pero vosotros no me escuchasteis; fuisteis rebeldes
a la orden de Yahvé y tuvisteis la osadía de subir a la montaña.
[44] Los amorreos, habitantes de aquella montaña, salieron a vuestro
encuentro, os persiguieron como lo hubieran hecho las abejas, y os
derrotaron desde Seír hasta Jormá. [45]A vuestro regreso llorasteis
ante Yahvé, pero Yahvé no escuchó vuestra voz ni os prestó oídos.
[46] Por eso tuvisteis que permanecer en Cadés largo tiempo: todo ese
largo tiempo que habéis estado allí.

V. 21 Los LXX y la versión siríaca dicen «mirad», como en el v. 8.

V. 25 Los LXX y la Vulgata omiten «y nos informaron».

V. 28 En lugar de «nuestros» los LXX leen «vuestros», y en lugar de «anaquitas», «gigantes».

V. 35 Los LXX omiten «esta generación perversa».

V. 39 Los LXX omiten «Pero vuestros pequeños, de los que dijisteis que iban a servir de botín», y el Pentateuco Samaritano omite «vuestros hijos que no distinguen todavía el bien del mal».

Esta sección describe un episodio de desconfianza y de fracaso protagonizado por Israel en Cades, pero que pretende ser pedagógico. Es un ejemplo de cómo no deben ser las relaciones entre Israel y Yahvé, y a la vez una llamada a la confianza en Yahvé. El «no tengas miedo ni te acobardes» (v. 21; véase v.29) debe valer para todas las generaciones de israelitas, que pueden aprender de errores pasados como el descrito. Los lectores u oyentes del texto son invitados a iden-

tificarse con la nueva generación que entrará en la tierra (v. 39), siempre guiados en el camino por Yahvé (vv. 19.31.33). Esto es muy importante y esperanzador, especialmente para la generación del exilio (época en la que probablemente se escriben Dt 1-4, como se indicó en la Introducción) que está esperando un inminente retorno. Aparecen algunas irregularidades literarias, principalmente las siguientes: el destinatario de las palabras de Moisés está en singular en el v. 21 (de igual manera que en el v. 8), mientras que en los vv. 20 y 21 lo está en plural, y los vv. 29-33 parecen interrumpir el lógico discurrir de los vv. 26-28 y 34-35, de igual manera que los vv. 37-38 parecen interrumpir la secuencia entre los vv. 36 y 39.

Esta sección se sirve de una tradición más antigua (al menos en algunos elementos) recogida en Nm 13-14, aunque los paralelos son más estrechos entre los discursos que entre las secciones narrativas. Entre ambas versiones hay diferencias evidentes. Sucintamente, las principales son las siguientes:

a) El papel de los espías o exploradores en Dt 1,22-28 es muy distinto al de Nm 13. En cuanto al sujeto que los envía, en Nm 13,1-2 se dice que es Yahvé quien manda a Moisés que los envíe, mientras en Dt 1,22-23 se deja claro que la iniciativa del envío es exclusivamente responsabilidad del pueblo, aunque con el visto bueno de Moisés. En cuanto a la motivación de su envío, en Nm 13,18-20 es la de investigar la naturaleza del país, particularmente sus cualidades agrícolas y la fuerza de sus habitantes, mientras en Dt 1,22 el interés es estratégico: encontrar la mejor ruta para acercarse a la tierra y atacarla. Y en cuanto a sus informes, en Nm 13,31-33 (salvo la opinión de Caleb) es negativo por temor a los amalecitas, mientras en Dt 1,25 el informe es positivo y es el propio pueblo el que llega a una conclusión negativa, aunque indirectamente (Dt 1,28).

b) En Nm 14,4 el pueblo dirige sus críticas contra el liderazgo de Moisés, y desea volver a Egipto, mientras en Dt 1,26.43 su rebeldía atenta directamente contra las órdenes de Yahvé, y su intención parece ser la de quedarse donde están.

c) Consecuentemente, la versión del Deuteronomio enfatiza la culpa del pueblo, obvia e inexcusable, frente a la inocencia de Moisés y de los espías enviados a explorar la tierra.

El v. 19 muestra la estrecha solidaridad de Moisés con su pueblo («partimos»), al menos cuando éste se muestra obediente, ya que partieron del Horeb y atravesaron el «inmenso y temible desierto» (descripción que dramatiza las dificultades) camino de la montaña de los amorreos en Cades Barnea, tal como les había mandado Yahvé. Sin embargo, cuando el pueblo es desobediente o desconfiado, Moisés toma distancias (empleo del "vosotros", vv. 27.41). Los vv. 20-21 muestran una cierta ambigüedad, ya que, mientras Yahvé "da" la montaña de los amorreos a los israelitas (v. 20), éstos deben "tomar posesión" (se entiende *manu militari*; véase, sin embargo, v. 25) de la tierra y el país que están más allá (v. 21). De hecho, la invitación a no tener miedo ni a acobardarse implica la perspectiva de un combate. La frase «no tengas miedo ni te acobardes» es propia del Deuteronomio y de la Historia Deuteronomista, y siempre aparece en un contexto bélico (véase Dt 1,29; 7,21; 20,3; 31,6.8; Jos 8,1; 10,25). La iniciativa por parte del pueblo de enviar espías (v. 22) sirve para subrayar su falta de confianza en Yahvé y, por tanto, la responsabilidad de su culpa, pese a que Moisés la acepta por motivos racionales al enviar un explorador por cada tribu, lo que subraya que todo Israel estaba implicado en este acto (v. 23). Los espías llegan hasta el Valle de Escol (lit. el "wadi del Racimo de Uva (s)", situado cerca de Hebrón según Nm 13,22-24), tomaron frutos de la tierra e informaron de su bondad (vv. 24-25).

Pese a esta evidencia, los vv. 26-28 describen la rebelión del pueblo contra Yahvé (compárese con Nm 13,25-14,10; Sal 106,24-26 parece resumir la versión deuteronómica). El pueblo se niega a subir, rebelándose de esta forma contra Yahvé (v. 26), y murmura o se queja en las tiendas (v. 27), lo que suena a conspiración. Realmente el pecado del pueblo no fue subestimar el poder de Yahvé (aunque en Dt 9,28 hay una cierta acusación de impotencia dirigida contra Yahvé), sino el desconfiar de sus intenciones al pensar que lo que pretendía Yahvé era acabar con él a manos de los amorreos (v. 27) y anaquitas (véase Nm 13,28; del hebreo *'ănāq*, "collar"; otros lo consideran un epíteto que significa "los de largo cuello"), identificados por los israelitas con los *nephilim* o "gigantes" (Nm 13,32-33; véase Gn 6,1-4; Dt 2,11; 3,11), como traduce la versión de los LXX. Moisés contrapone a esta desconfianza las pruebas de la historia, que muestran al Yahvé guerrero que combatió victoriosamente contra los enemigos de Israel (v. 30), a

quien acompañó por el camino tiernamente como un padre acompaña a su hijo (v. 31; otras imágenes paternales o protectoras de Yahvé en Ex 19,4; Os 11,1-4; Is 46,3-4; Sal 91,11-12; 103,13) y a quien guiaba en forma de fuego y nube (v. 33; referencia a Ex 13,21-22). Tanto la "nube", que parece estar en contraposición con el disco solar alado de la iconografía del Próximo Oriente antiguo, como el "fuego" posiblemente tengan un sustrato ugarítico, ya que aparecen como acompañantes de Baal en sus guerras santas (algo parecido al papel que desempeñará el arca).

Aún así, el pueblo no confió en Yahvé (v. 32). Ante esta actitud Yahvé se encoleriza y jura que, salvo Caleb (espía que valoró positivamente la tierra y animó a Israel a confiar en Yahvé; véase Nm 13,30; 14,6-9), nadie de la generación perversa (véase Nm 32,13), testigo de todas las acciones liberadoras de Yahvé en su favor, "verá" la tierra prometida a los patriarcas (vv. 34-36). Nótese la paradoja: los que "vieron" no "verán".

Igual suerte sufrirá Moisés. Él no entrará, pero sí su lugarteniente Josué. Los vv. 37-38 pretenden explicar de una manera distinta a Nm 20,11-12 (donde se acusa a Moisés y a Aarón de infidelidad al golpear dos veces la roca que dará agua al pueblo) la razón por la que Moisés no entrará en la tierra prometida. En Dt 1,37-38 Moisés sufre por cuenta del pueblo, de alguna manera solidariamente, sin que medie ninguna acción condenable (¿o lo fue su consentimiento al envío de exploradores?). Sea como fuera, esta aparente ausencia de responsabilidad personal, unida a la solidaridad mostrada con su pueblo (v. 19), recuerda vagamente la teología del Siervo Sufriente de Is 53,4 (¿indicio de contemporaneidad de ambos relatos?). Únicamente los pequeños, que los israelitas temían cayeran en manos de sus enemigos (véase Nm 14,31) y que no son responsables al no saber distinguir entre el bien y el mal, podrán poseer la tierra (v. 39). Más que a niños, aquí se refiere a lo que hoy llamaríamos "menores de edad" o faltos de madurez intelectual, particularmente los menores de veinte años (como señalan Nm 14,29, la *Regla de la Congregación* de Qumrán, 1QSa I,9, y la literatura talmúdica). El v. 40 (véase Nm 14,25), en el que Yahvé insta al pueblo a volver al desierto retrocediendo hacia el Mar de Suf, es un exabrupto irónico que contradice su propia voluntad inicial (llevarles a la tierra) y reafirma el castigo por su desconfianza (no entrarán en ella).

En lugar de obedecer inmediatamente esta orden (no se cumplirá hasta Dt 2,1), el pueblo, reconociendo su pecado (la fórmula «hemos pecado contra Yahvé» se repite en la Historia Deuteronomista; véase Jc 10,10.15; 1 S 7,6; 12,10; 1 R 8,47), toma una decisión equivocada, creyendo así contentar a Yahvé: la de subir y combatir como Yahvé les había ordenado inicialmente (v. 41; véase v. 26). La desobediencia es doble, ya que no sólo no cumplen inmediatamente lo ordenado en el v. 40, sino que siguen empeñados en atacar a destiempo, pese a que Yahvé les ha avisado que no lo hagan, porque ya no está en medio de ellos (vv. 42-43). Semejante despropósito culmina con la derrota a manos de los amorreos desde Seír hasta Jormá (ciudad cananea al este del Negueb, cercana a Arad; véase Nm 21,1-3; Jos 12,14), lo que provocó, pese a sus lloros no escuchados por Yahvé, una larga estancia (lit. "muchos días", como también en Dt 2,1) en Cades (vv. 44-46), probablemente los treinta y ocho años a los que se refiere Dt 2,14. La lección es clara: no basta la fuerza para lograr la victoria; es necesario confiar en Yahvé y cumplir inmediatamente su voluntad.

De Cades al Arnón (2,1-25)

2 1 Luego nos volvimos y partimos hacia el desierto, por el cami-
no del Mar de Suf, como Yahvé me había mandado. Durante
mucho tiempo anduvimos rodeando la montaña de Seír. 2 Yahvé
me dijo: 3 «Ya habéis dado bastantes vueltas a esta montaña: diri-
gíos hacia el norte. 4 Y da al pueblo esta orden: Vais a pasar por el
territorio de vuestros hermanos, los hijos de Esaú, que habitan en
Seír. Os tendrán miedo; pero tened mucho cuidado*; 5no los ata-
quéis, porque yo no os daré nada de su tierra*, ni la medida de la
planta del pie, ya que la montaña de Seír se la he dado en posesión
a Esaú. 6 La comida que comáis se la compraréis por dinero*, y por
dinero les compraréis también el agua que bebáis. 7 Pues Yahvé tu*
Dios te ha bendecido en todas tus empresas: ha protegido tu mar-
cha por este gran* desierto, y hace ya cuarenta años que Yahvé tu
Dios está contigo, sin que te haya faltado nada.» 8 Pasamos, pues,
al lado de nuestros hermanos, los hijos de Esaú que habitan en
Seír, por el camino de la Arabá, de Elat y de Esión Guéber; después,
cambiando de rumbo, tomamos el camino del desierto de Moab.

9 Yahvé me dijo: «No ataques* a Moab, no le provoques al combate,
pues yo no te daré nada de su tierra, ya que Ar se la he dado en
posesión a los hijos de Lot. 10 (Antiguamente habitaban allí los
emitas, pueblo grande, numeroso y corpulento como los anaquitas.
11 Tanto a ellos como a los anaquitas se los tenía por refaítas*, pero
los moabitas los llamaban emitas. 12 Igualmente en Seír habitaron
antiguamente los joritas, pero los hijos de Esaú los desalojaron, los
exterminaron y se establecieron en su lugar, como ha hecho Israel
con la tierra de su posesión, la que Yahvé les dio.) 13 Y ahora, levan-
taos y pasad el torrente Zéred.» Y pasamos el torrente Zéred. 14 El
tiempo que estuvimos caminando desde Cades Barnea hasta que
pasamos el torrente Zéred fue de treinta y ocho años; hasta que
desapareció del campamento toda la generación de hombres de
guerra, como Yahvé les había jurado. 15 La misma mano de Yahvé
cayó sobre ellos para exterminarlos del campamento hasta acabar
con ellos. 16 Cuando la muerte había hecho desaparecer* del pue-
blo a todos los hombres de guerra, 17 Yahvé me dijo: 18 «Vas a cru-
zar hoy la frontera de Moab, por Ar, 19 y vas a encontrarte con los
hijos de Amón. No los ataques ni les provoques; pues yo no te daré
nada de la tierra de los hijos de Amón, ya que se la he entregado en
posesión a los hijos de Lot. 20 (También ésta era considerada tierra
de refaítas; los refaítas habitaron allí antiguamente; y los amonitas
los llamaban zanzumitas, 21 pueblo grande, numeroso y corpulen-
to* como los anaquitas; Yahvé los exterminó *ante* los amonitas, que
los desalojaron y se establecieron en su lugar. 22 Así había hecho
también en favor de los hijos de Esaú, que habitaban en Seír, exter-
minando delante de ellos a los joritas; aquéllos los desalojaron y se
establecieron en su lugar hasta el día de hoy. 23 Y también a los
avitas, que habitan en los campos hasta Gaza; los caftoritas, veni-
dos de Caftor, los exterminaron y se establecieron en su lugar.)
24 Levantaos, partid y pasad el torrente Arnón. Mira, yo pongo en tus
manos a Sijón, el amorreo, rey de Jesbón, y todo su país. Comienza
la conquista; provócale al combate. 25 Desde hoy comienzo a infun-
dir terror y miedo de ti entre todos los pueblos que hay debajo del
cielo: al tener noticia de tu llegada temblarán todos y se estreme-
cerán».

V. 4 La Vulgata transfiere «tened cuidado» al comienzo del v. 5. Los LXX leen «ellos tendrán cuidado de ti».

V. 5 El Pentateuco Samaritano, después de «tierra», añade «como una herencia».

V. 6 Muchos mss de los LXX omiten «por dinero».

V. 7 En lugar de «tu», los LXX leen «nuestro», y después de «gran» añaden «y terrible». Con el fin de armonizar las versiones de Nm 20,14-21 y Dt 2,2-8, el Pentateuco Samaritano inserta Nm 20,14a.17-18 entre los vv. 7 y 8.

V. 9 Los LXX dicen «ataquéis» y «provoquéis».

V. 11 Los LXX omiten «como a los anaquitas se los tenía por refaítas».

V. 16 La Vulgata simplemente traduce «murieron».

V. 21 En lugar de «corpulento» los LXX traducen «más corpulento».

Este capítulo puede dividirse fácilmente en dos grandes secciones: A) 2,1-25 (ó 23): infiltración pacífica desde Cades hasta el Arnón por los territorios de Seír-Edom (vv. 2-8), Moab (vv. 9-16) y Amón (vv. 17-23): y B) 2,26(ó 24)-37: conquista violenta del reino de Sijón. El relato de la transición por cada territorio contiene cinco elementos (aunque no en todos los casos): 1) Israel continúa su viaje; 2) Yahvé le da órdenes a Moisés en función de cada territorio; 3) historia previa del territorio; 4) provisión para la marcha; 5) Israel parte del territorio o lo conquista y se establece en él.

Tras el desastre del fracasado ataque a los amorreos (1,41-46), fruto de la desobediencia del pueblo, éste obedece la orden de Yahvé dada en 1,40 y se pone en marcha hacia el desierto rodeando la montaña de Seír (2,1). Esta primera etapa de Cades a Moab es de infiltración pacífica y duró, según el v. 14, una generación. En general, se vislumbra una crítica a la política expansionista de Judá frente a las naciones vecinas de Edom, Moab y Amón (no así frente a otras), pueblos que son presentados como hermanos o parientes de Israel: Edom (desde el golfo de Áqaba hasta el torrente o wadi Zéred, que entra al Mar Muerto por el sur) es el territorio de «vuestros hermanos, los hijos de Esaú» (vv. 4.8; véase Gn 25,19-27; 36,8) y tanto Moab (desde el wadi Zéred hasta el wadi Arnón) como Amón (zona desértica al este del reino de Sijón y al norte de Moab) pertenecen a los descendientes de Lot, el sobrino de Abrahán (vv. 9.19; véase Gn 19,30-38; Sal 83,9). De ahí la prohibición divina de atacarlos (vv. 5.9.19). Obviamente, este relato también sirve para explicar por qué estos territorios no siempre estuvieron sometidos a Israel. Si bien en términos generales se considera que Dt 1-3 son exílicos, algunos autores consideran que

el relato referente al cruce de los territorios de Edom, Moab y Amón reflejaría la situación de finales del siglo VII a.C., con la perspectiva de la independencia política frente a Asiria o, en cualquier caso, tendría un origen preexílico, pues sería muy difícil de entender una visión tan fraterna y optimista de Edom después del 586 a.C., cuando los edomitas se aprovecharon de la destrucción de Jerusalén y de la deportación israelita a Babilonia. La literatura anti-edomita es relativamente significativa en el Antiguo Testamento a raíz de estos acontecimientos (véase Gn 27,39-40; Sal 137,7; Am 1,11-12; Is 34; 63,1-6; Jr 49,7-22; Ez 25,12-17; 35; Abd 1b-7; Ml 1,2-4).

El encuentro de Israel con Edom narrado en Dt 2,2-8 difiere un tanto de la versión de Nm 20,14-21. En ésta, los israelitas piden permiso a Edom para cruzar su territorio, lo que no les es permitido, siendo, además, amenazados por los edomitas, lo que refleja la impotencia israelita. Sin embargo, según Dt 2,2-8, los israelitas, si quisieran, podrían derrotar a los edomitas, pero no lo hacen porque Yahvé se lo prohíbe al tratarse de pueblos hermanos. El v. 5 presenta a Yahvé como un soberano que distribuye su territorio entre sus vasallos: Yahvé prohíbe que los israelitas ataquen Edom porque no les dará nada de una tierra que ya había dado en posesión a Esaú. Consecuentemente, la infiltración israelita debe ser pacífica, comprando a los edomitas la comida y bebida (v. 6), y confiando en Yahvé, quien siempre ha bendecido a Israel en sus empresas a lo largo de los últimos cuarenta años (v. 7; véase Dt 1,31). La expresión «Yahvé tu Dios te ha bendecido» es característica del Deuteronomio (véase 14,29; 15,10.18; 16,15; 23,21; 24,19; 28,8.12). El Targum Neofiti palestinense ofrece un giro radical del v. 6. Los israelitas no necesitarán ni siquiera comprar la comida y el agua a los edomitas, porque Yahvé los ha bendecido enviando maná del cielo y haciendo que un pozo de aguas los acompañe. El v. 8 señala la transición desde Edom hasta Moab, por el camino de la Arabá, de Elat (¿actual Tell al-Halifa?) y de Esión Guéber, dos lugares del golfo de Áqaba de incierta ubicación, utilizados como puertos en tiempos de Salomón (véase 1 R 9,26). Elat cayó en poder de los edomitas en tiempos de Jorán (véase 2 R 8,20-22), pero fue recuperada y reconstruida por Ozías (véase 2 R 14,22). En el v. 9 Yahvé se dirige personalmente a Moisés y no al pueblo («me dijo»; a diferencia del v. 4) para ordenarle que no ataque a Moab, pues no le dará

nada de su tierra, ya que se la entregó en posesión a los hijos de Lot (de modo similar al v. 5). En este versículo (y también en el v. 29) se utiliza el término Ar (en hebreo, “ciudad”) para referirse en general al territorio de Moab.

Los vv. 10-12 (sobre los antiguos habitantes de Moab) y los vv. 20-23 (sobre los antiguos habitantes de Amón) no son únicamente apuntes de carácter etnográfico, sino fundamentalmente notas de carácter teológico que sirven para subrayar la absoluta soberanía de Yahvé al regir la historia de los pueblos que ocupan lo que será luego la tierra de Israel. Los emitas (“terribles”) son descritos dramáticamente, como un pueblo grande, numeroso y corpulento, igual que los anaquitas (véase Dt 1,28), y ambos considerados como refaítas (vv. 10-11). Éstos formaban parte de una legendaria raza de gigantes originarios de Basán (Dt 3,13; véase Gn 14,5), también encontrados en otras partes de Transjordania (véase Dt 2,10-11.20-21; Gn 15,20; Jos 13,13). Fueron considerados también descendientes de los nefilim o héroes de la antigüedad (véase Gn 6,1-4), en ocasiones identificados con divinidades del inframundo (Is 14,9; Ez 32,27; véase Sal 88,11), al estilo de otras divinidades semejantes hititas y mesopotámicas (los anunnaki mesopotámicos del inframundo recuerdan, al menos etimológicamente, a los anaquitas de Dt 2,11). En cuanto a los joritas mencionados en el v. 12 (quizá su sentido etimológico sea el de “habitantes de cuevas”), debe tratarse de una designación pseudo-étnica aplicada a la región de Edom-Seír (véase Gn 36,20), y no, como generalmente se ha pensado, de otra denominación de los hurritas.

La orden dada por Yahvé de levantarse y cruzar el torrente o wadi Zéred (en la frontera sur de Moab) separa a la generación israelita del desierto, que desconfió de Yahvé, de la futura generación que entrará exitosa en la tierra prometida (v. 13). El v. 14 especifica que el viaje de Cades a Transjordania duró treinta y ocho años, lo que no se deja claro en Nm 33,36.38. Mientras que, para la tradición sacerdotal del libro de Números, Cades forma parte de la última etapa del viaje, para el Deuteronomio no es más que el comienzo de otra etapa. El mismo versículo subraya el carácter militar de la conquista de la tierra al hablar de la desaparición (consecuencia del castigo decretado por Yahvé en Dt 1,35-39; véase Sal 95,10-11; Jc 5) del campamento de «la generación de hombres de guerra» y no simplemente de los varones

mayores de veinte años, como en Nm 14,29 y 32,11. El final de la generación del desierto no será por causas naturales, sino por «la mano de Yahvé» (v. 15), expresión que generalmente designa castigos de Yahvé relacionados con la peste (Ex 9,3.15; 1 S 5,6.7.9.11; 6,3.5.9; 2 S 24,16.17) y que también aparece en Ugarit (UT 54,13).

Tras el exterminio de los hombres de guerra, Yahvé vuelve a dirigirse personalmente a Moisés para ordenarle, de manera similar al v. 9, que cruce la frontera de Moab hasta Amón, pero que no le ataque, pues su territorio se lo entregó a los hijos de Lot (vv. 16-19). Los vv. 20-23, al igual que los vv. 10-12 con relación a Moab, son una digresión sobre los antiguos habitantes de Amón, que muestra el dominio absoluto de Yahvé sobre la historia de los pueblos: los refaítas, llamados por los amonitas zanzumitas (nombre que tiene el sentido de "el pueblo cuyo habla suena como un zumbido"), posiblemente los zuzíes de Ham mencionados en Gn 14,5, fueron exterminados por Yahvé al llegar los amonitas (vv. 20-21), como lo fueron los joritas a manos de los hijos de Esaú (v. 22 en paralelismo con el v. 12) y los avitas (en Jos 13,3-4 se dice de ellos que habitaban al sur de Filistea) a manos de los caftoritas (v. 23; Caftor suele designar el territorio de los filisteos; véase Gn 10,11; Am 9,7; Jr 47,4; So 2,5). Los vv. 24-25 sirven de transición entre la etapa pacífica que cruzaba los territorios de Edom, Moab y Amón y la irrupción violenta al otro lado del torrente Arnón (el wadi Mugib, que desemboca en el Mar Muerto a media altura de su ribera oriental), a la vez que anticipan la conquista del reino de Sijón descrita en los vv. 26-37. Ambos versículos subrayan que es Yahvé quien entrega en manos de Israel los territorios conquistados. El v. 25 es una hipérbole de caracteres cósmicos y desproporcionados al territorio real que ocupará Israel: Yahvé infundirá terror y miedo de Israel a «todos los pueblos que hay debajo del cielo».

Conquista del reino de Sijón (2,26-37)

**[26] Del desierto de Quedemot envié mensajeros a Sijón, rey de
Jesbón, con estas palabras de paz: [27] «Voy a pasar por tu país; segui-
ré el camino sin desviarme a derecha ni a izquierda. [28] La comida
que coma me la venderás por dinero, el agua que beba me la darás
por dinero; sólo deseo pasar a pie, [29] como me lo han permitido los**

**hijos de Esaú que habitan en Seír y los moabitas que habitan en Ar,
hasta que cruce el Jordán para ir hacia la tierra que nos da Yahvé
nuestro Dios.» [30] Pero Sijón, rey de Jesbón, no quiso dejarnos pasar
por allí porque Yahvé tu Dios le había empedernido el espíritu y
endurecido el corazón, a fin de *entregarle en tu mano*, como lo está
todavía hoy. [31] Yahvé me dijo: «Mira, voy a comenzar a entregarte a
Sijón* y su territorio; empieza la conquista, apodérate de su territo-
rio.» [32] Sijón salió a nuestro encuentro con todo su pueblo, y nos
presentó batalla en Yahás. [33] Yahvé nuestro Dios nos lo entregó y le
derrotamos a él, a sus hijos y a todo su pueblo. [34] Nos apoderamos
entonces de todas sus ciudades y consagramos al anatema toda ciu-
dad: hombres, mujeres y niños, sin dejar superviviente. [35] Sólo guar-
damos como botín el ganado y los despojos de las ciudades toma-
das. [36] Desde Aroer, al borde del Valle del Arnón, y la ciudad que
está en el valle, hasta Galaad, no hubo ciudad inaccesible para
nosotros; Yahvé nuestro Dios nos las entregó todas. [37] Únicamente
*no accediste** al país de los amonitas, a toda la ribera del torrente
Yaboc y a las ciudades de la montaña, todo lo que Yahvé nuestro
Dios nos había prohibido.**

V. 31 Los LXX añaden «rey de Esebón, el amorita».
V. 37 Los LXX, la Vulgata y el Targum Neofiti utilizan la primera persona del plural.

La conquista del reino de Sijón (vv. 26-37), territorio al norte de Moab que va desde el wadi Arnón hasta el río Yaboc (el mismo que cruzó Jacob, Gn 32,23, y conocido hoy como wadi Zerka), a media altura del valle del Jordán, es descrita también en Nm 21,21-32 (quizá la versión más antigua) y Jc 11,18-22. El desierto de Quedemot (lit. "de Oriente" o "del este"; v. 26) recibe su nombre de una ciudad levítica de los meraríes situada junto al wadi Wala, afluente del Arnón, que luego formó parte de la tribu de Rubén (véase Jos 13,18; 21,37). La propuesta inicial pacífica al rey Sijón de Jesbón de cruzar a pie su territorio pagando Israel su comida y bebida (vv. 26-28), de igual modo que hizo al cruzar los territorios de Edom y Moab (v. 29), será rechazada porque Yahvé endurecerá el corazón de Sijón a fin de someterlo (v. 30), lo que denota cierta estrategia cínica (y escandalosa para nuestra mentalidad) por parte de Yahvé. Debe tenerse en cuenta,

no obstante, que la antigua mentalidad hebrea no se preocupaba por explicar cómo se conjugan la causalidad divina universal y la libertad y responsabilidad humanas. Episodios semejantes a éste aparecen referidos al Faraón (Ex 4,2; 7,3.13) y al mismo pueblo de Israel (Is 6,10). En última instancia, lo que se subraya es la soberanía total de Yahvé sobre la historia. Esta versión deuteronómica pone de relieve, más que la de Nm 21,21-26, el protagonismo de Moisés y, especialmente, el del propio Yahvé, quien actúa directamente a favor de su pueblo, entregando a Sijón y a su gente en manos de Israel para que lo derrote (vv. 31-33; el v. 31 es un remedo del v. 24), mientras Nm 21,24 enfatiza únicamente el protagonismo de Israel.

El v. 34 muestra la brutalidad del anatema o *jérem* (no mencionado en la versión de Nm 21,21-32). La raíz hebrea de este término, dependiendo del contexto en el que se encuentre, puede traducirse por un amplio espectro de términos, que van desde "matar", o "separar/sustraer al uso profano y reservar a un uso sagrado" (el sentido más frecuentemente utilizado por los exegetas) hasta "poner límites sociales". En textos preexílicos predomina el sentido del anatema como ejecución o cumplimiento de un voto (véase Nm 21,2-3; Jc 6,17-19; 21,5-11), mientras en textos postexílicos parece predominar el sentido de separación, exclusión o extirpación (véase Is 56,3; Esd 9,1; Ne 9,2; 13,3). En general, el anatema implicaba la destrucción total del enemigo (hombres, mujeres y niños) y de sus posesiones, como si se tratara de un sacrificio u holocausto dedicado a Yahvé. Especialmente se destruían sus objetos cultuales (Dt 7,5.25), y a veces se exceptuaban el ganado y el mobiliario (como en Dt 2,35) e incluso las mujeres vírgenes, que pasaban a convertirse en botín sexual de guerra para los israelitas (véase Nm 31,14-18; Jr 21,11). En el Deuteronomio el anatema adquiere un sentido claramente religioso y profiláctico (Dt 7,2; 20,17; 1 R 9,21): exterminar de Canaán toda la idolatría e impurezas que lo contaminan y prevenir a los israelitas de cualquier contacto que implique algún peligro idolátrico. Según el Antiguo Testamento, en Asiria también se practicaba el anatema (véase 2 R 19, 11; Is 37, 11; 2 Cro 32, 14), y la estela de Mesa, rey de Moab de mediados del siglo IX a.C., ofrece un valioso testimonio extrabíblico: «Obtuve una gran victoria y ofrecí en sacrificio siete mil hombres, mujeres y niños de Nebo a Camós, como había jurado que haría».

En el contexto de los relatos deuteronomistas de la conquista de la tierra (véase Dt 2,1-3,17; Jos 6-11; también Nm 21,2-3; Dt 13,17), el anatema llega a significar la aniquilación obligatoria de la población sometida y de todos los seres vivos. Sólo en textos tardíos se habla del permiso para “consagrar” cultualmente parte de esos bienes, que serán reservados a los sacerdotes (Ez 44,29; véase Lv 27,21.28; Mi 4,13). Pero más que una realidad histórica (1 R 9, 20-21 parece indicar que no se aplicó), el anatema forma parte de un programa teológico que interpreta el pasado haciéndolo presente con el fin de recordar a Israel cuáles son sus límites y sus fronteras en sus relaciones con las demás naciones y sus dioses: se trataría, por tanto, de una teología de “tolerancia cero” hacia todo aquello que implique no ya sólo idolatría, sino también sincretismo religioso.

La entrada triunfal de Israel en Transjordania se extiende, de momento, hasta Galaad (región montañosa al norte de la meseta, hasta el wadi Yarmuk, y dividida por el Yaboc), abarcando un territorio en el que ninguna de sus ciudades es lo bastante fuerte como para resistírseles; pero el éxito es únicamente de Yahvé, que es quien las entrega (v. 36; en contraste con Nm 21,24). Únicamente Israel no accederá al territorio de Amón, «toda la ribera del torrente Yaboc y las ciudades de la montaña» (v. 37), tal como Yahvé se lo había prohibido por motivos de parentesco (v. 19). De esta manera, Transjordania forma parte, en la mentalidad del Deuteronomio, de la tierra prometida, a diferencia de la versión de Nm 34,1-12, según la cual ésta comienza al otro lado del Jordán. Probablemente esto sea reflejo de la política nacionalista y expansionista de reyes como Ezequías (727-698 a.C.; 2 R 18,7-8) y, especialmente, Josías (639-609 a.C.; 2 R 23,15-19), ambos valorados muy positivamente por la Historia Deuteronomista (véase 2 R 18,5-6; 2 R 23,25).

Conquista del reino de Og (3,1-11)

3 1 Luego torcimos y subimos camino de Basán. Og, rey de Basán,
salió a nuestro encuentro con todo su pueblo y nos presentó
batalla en Edreí. 2 Yahvé me dijo: «No le temas, porque yo lo he en-
tregado en tus manos con todo su pueblo y su país. Harás con él
lo que hiciste son Sijón, el rey amorreo que habitaba en Jesbón.»

3 Yahvé nuestro Dios entregó en nuestras manos también a Og, rey
de Basán, con todo su pueblo. Lo derrotamos hasta no dejarle ni un
superviviente. 4 Nos apoderamos entonces de todas sus ciudades; no
hubo ciudad que no les conquistáramos: sesenta ciudades, toda la
comarca* de Argob, del reino de Og en Basán, 5 plazas fuertes todas
ellas, con altas murallas, puertas y cerrojos; sin contar gran número
de las ciudades de los perizitas*. 6 Las consagramos al anatema,
como habíamos hecho con Sijón, rey de Jesbón; consagramos al
anatema toda ciudad: hombres, mujeres y niños; 7 aunque guarda-
mos como botín todo el ganado y los despojos de estas ciudades.
8 Así tomamos entonces, de mano de los dos reyes amorreos, el país
de Transjordania, desde el torrente Arnón hasta el monte Hermón
9 (los sidonios llaman al Hermón Siryón, y los amorreos lo llaman
Sanir): 10 todas las ciudades de la altiplanicie, todo Galaad y todo
Basán hasta Salká y Edreí, ciudades del reino de Og en Basán. 11 (Og,
rey de Basán, era el último superviviente de los refaítas: su lecho es
el lecho de hierro que se halla en Rabbá de los amonitas, de nueve
codos de largo por cuatro de ancho, en codos corrientes.)

V. 4 El término hebreo correspondiente significa lit. «cuerda (de medir)». De ahí que, además de «comarca», pueda traducirse como «región», «distrito». Algunos prefieren «confederación».

V. 5 En lugar de «ciudades de los perizitas» podría traducirse también «ciudades del campo abierto», es decir, sin amurallar.

El cap. 3 puede dividirse en las siguientes secciones: A) 3,1-11: conquista del reino de Og; B) 3,12-17: reparto de Transjordania; C) 3,18-22: últimas disposiciones de Moisés al pueblo (vv. 18-20) y a Josué (vv. 21-22); D) 3,23-29: súplica de Moisés a Yahvé rechazada.

El relato de la conquista de Og (vv. 1-11) parece una ampliación de Nm 21,33-35. En particular, Dt 3,1-7 sigue el mismo esquema que el presentado en la victoria sobre Sijón (Dt 2,26-37), con la diferencia de que en el caso de Og el agresor invasor es Israel. Og, rey de Basán, sale a su encuentro en Edrei únicamente cuando ve llegar a los israelitas. Basán es una región comprendida entre el Hermón al Norte, el Yarmuk al Sur, el Hauran al Este, y el Jordán y lagos Hule y Genesaret al Oeste. Actualmente se le denomina “Nugra”. Era una región rica en bosques y pastos (véase Is 2,13; Mi 7,14). De ahí los famosos “toros de Basán”

(véase Dt 32,14; Sal 22,13) y las "vacas de Basán" izadas con ganchos, imagen cruel con la que el profeta Amós denuncia a las mujeres opulentas de los ricos de Samaría (Am 4,1-2). Edrei (hoy Der'a) se encuentra en la orilla meridional del torrente Zêdî, a unos 120 kms al Sur de Damasco, y aparece mencionada, en el templo de Karnak, en una lista de ciudades conquistadas por Tutmosis III (1479-1425 a.C.). El v. 2, en el que Yahvé se dirige personalmente a Moisés, deja bien claro, una vez más, que quien da la victoria a Israel es Yahvé. A Israel le bastará con no temer al enemigo y confiar en su Dios. La diferencia con Dt 1,21.29, donde Yahvé ordena lo mismo, estriba en que Dt 3,2 recuerda el precedente de la victoria sobre Sijón, lo que debiera facilitar la confianza en Yahvé. La victoria es rápida y contundente (v. 3) y a todo el pueblo de Basán se le aplicará el cruel anatema (como en 2,34). El v. 3b («lo derrotamos hasta no dejarle ni un superviviente») introduce una fórmula de obediencia al anatema que reaparece en Jos 8,22; 10,28.30.33.40; 11,8. El v. 4 describe con un lenguaje hiperbólico cómo Israel se apodera de las sesenta ciudades de Argob. En este versículo, Argob parece ser identificado con todo el territorio de Basán, mientras en 1 R 4,13 parece hacerlo más bien con una parte. Los vv. 5 y 6 ofrecen un cruel contraste: mientras el v. 5 habla de ciudades fuertes y amuralladas, salvo las de los perizitas, el v. 6 recuerda la debilidad de la mayoría de los habitantes consagrados al anatema (mujeres y niños). El ganado y los despojos quedaron como botín de guerra (v. 7).

Los vv. 8-11 ofrecen un sumario de las conquistas de Sijón y Og, tras las cuales Israel se adueñó de Transjordania, desde el torrente Arnón hasta el monte Hermón (v. 8). Los árabes llaman al Hermón Jebel al-Sheikh ("la montaña del jefe"). Se trata de un monte de 2814 metros de altitud que suele denominarse en la literatura targúmica y talmúdica "montaña nevada". Según los fragmentos arameos de la Cueva 4 de Qumrán, esta montaña fue maldecida por ser el lugar donde los ángeles caídos conspiraron contra Dios (4Q En[a] 1 III,4-5). El v. 10 sigue de manera natural al v. 8 y describe las ciudades y regiones de Transjordania conquistada. Salcá (quizá la actual Salhad) ocupaba la extremidad sureste del reino de Og. Los vv. 9 (éste interrumpe los vv. 8 y 10) y 11 son glosas explicativas al estilo de las de 2,11.20. Los nombres de Sarión y Sanir están atestiguados en fuentes extrabíblicas, pero no se refieren específicamente al Hermón (v. 9). Sobre los

refaítas del v. 11, véase el comentario a 2,10-11. El lecho de hierro de Rabá (actual Amán) es probablemente un dolmen con forma de sarcófago o lecho hecho con piedra de basalto (rica en hierro). No es probable que se trate de un sarcófago real, y menos aún gigante, como sostenía Flavio Josefo (*Antigüedades Judías* V,125).

Reparto de Transjordania (3,12-17)

12 Este territorio del que tomamos posesión entonces: desde
Aroer, a orillas del torrente Arnón, la mitad de la montaña de Galaad
con sus ciudades, se lo di a los rubenitas y a los gaditas. 13 A la
media tribu de Manasés le di el resto de Galaad y todo Basán, reino
de Og: toda la comarca de Argob. (A todo este territorio de Basán se
le llama el país de los refaítas.) 14 Yaír, hijo de Manasés, se quedó
con toda la comarca de Argob, hasta la frontera de los guesuritas y
de los maakatitas, y dio a Basán el nombre que aún conserva:
Aduares de Yaír. 15 A Makir le di Galaad. 16 A los rubenitas y a los
gaditas les di parte de Galaad: (por un lado) hasta el torrente Arnón,
siendo frontera el curso del torrente, y (por otro) hasta el torrente
Yaboc, frontera de los amonitas. 17 La Arabá y el Jordán hacían de
frontera, desde Quinéret hasta el mar de la Arabá (el mar de la Sal),
al pie de las laderas del Pisgá, al oriente.

Los vv. 12-17 describen el reparto de Transjordania. Estos versículos pueden parecer un tanto confusos. Los vv. 12-14 describen un reparto de Sur a Norte, mientras los vv. 15-17 lo hacen de Norte a Sur, repitiendo en forma quiástica lo dicho en los versículos anteriores y sustituyendo Manasés (v. 14) por Maquir (v. 15). Además, en los vv. 15-17 el territorio de Galaad del que se habla es el restringido exclusivamente al norte del río Yaboc (a diferencia de los vv. 12-14; véase Dt 2,36). En 3,12-17 no se dice que Moisés haga el reparto siguiendo instrucciones de Yahvé. Por esta razón, contrasta el “nosotros” de la conquista del territorio con el “yo” de quien establece el reparto, Moisés (v.12). No se trata de una mancomunidad tribal igualitaria o democrática. Lógicamente, Moisés sigue siendo el jefe y el intermediario entre Yahvé y su pueblo hasta su muerte, pese a que él no entrará en la tierra prometida. En Nm 32,28-42 se hace mención más detallada

de este reparto, aunque se especifica que Moisés lo delega en el sacerdote Eleazar, en Josué y en los jefes de las tribus, a quienes ordena cómo hacerlo (Nm 32,28). En la versión del Deuteronomio no hay intermediarios.

Moisés entrega a los rubenitas y a los gaditas la mitad del territorio de Galaad, comprendido desde Aroer (v. 12), es decir, al sur del Yaboc, pero sin especificar qué parte corresponde a cada tribu (como sí se hace en Jos 13,15-28), lo que quizá significa que esto se escribe en una época en la que Gad absorbió a Rubén. De hecho, Dibón y Aroer, asignadas a Rubén en Jos 13,15-17, son reconstruidas por Gad según Nm 32,34 (véase Dt 33,6.20-21). A la media tribu de Manasés entrega el resto de Galaad y todo Basán (v. 13). A Yaír, hijo de Manasés y futuro juez (véase Jc 10,3-5), la comarca de Argob, quien cambia el nombre del territorio de Basán por el de "Aduares de Yaír" (v. 14; véase Nm 32,41). A Maquir («primogénito de Manasés y padre de Galaad», según Jos 17,1; véase Gn 50,23) entrega Galaad (v. 15; véase Jc 5,14). Se entiende aquí que Galaad es la parte comprendida al norte del Yaboc, como se desprende de los vv. 16-17. El v. 16 describe la meseta y señala sus límites entre los ríos Arnón y Yaboc, mientras el v. 17 describe la fosa jordánica (la estepa, la Arabá) entre el lago Quinéret y el mar de la Sal (el Mar Muerto). El lago Quinéret (la ciudad próxima de mismo nombre también es mencionada en la lista de Tutmosis III) es conocido desde el periodo del Segundo Templo como "lago de Genesaret" (véase Flavio Josefo, *Guerra de los Judíos* III,506) o como "las aguas de Genesar" (véase 1 M 11,67). En la literatura talmúdica se le conoce como "el Mar de Tiberias".

Últimas disposiciones de Moisés al pueblo y a Josué (3,18-29)

18 Yo os ordené entonces: «Yahvé, vuestro Dios, os ha dado esta
tierra en posesión. Vosotros, todos hombres en edad militar, pasa-
réis armados al frente de vuestros hermanos los israelitas. 19 Sólo
vuestras mujeres, vuestros hijos* y vuestros rebaños (pues sé que
tenéis rebaños numerosos) quedarán en las ciudades que yo os he
dado, 20 hasta que Yahvé conceda reposo a vuestros hermanos,
como a vosotros, y ellos también hayan tomado posesión de la tie-
rra que Yahvé vuestro Dios les ha dado al otro lado del Jordán;

entonces volveréis cada uno a la heredad que yo os he dado.» [21] A Josué también le di entonces la orden siguiente: «Tus propios ojos han visto todo lo que Yahvé vuestro Dios* ha hecho con estos dos reyes; lo mismo hará Yahvé con todos los reinos por donde vas a pasar. [22] No les temáis, porque el mismo Yahvé vuestro Dios combate por vosotros.» [23] Entonces hice esta súplica a Yahvé: [24] «Yahvé, Señor mío, tú has comenzado a manifestar a tu siervo tu grandeza y la fortaleza de tu mano*; pues ¿qué Dios hay, ni en los cielos ni en la tierra, que pueda hacer obras y proezas como las tuyas? [25] Déjame, por favor, pasar y ver la tierra buena de allende el Jordán, esa buena montaña y el Líbano.» [26] Pero, por culpa vuestra, Yahvé se irritó contra mí y no me escuchó; antes bien me dijo: «¡Basta ya! No me hables más de ello. [27] Sube a la cumbre del Pisgá, alza tus ojos al occidente, al Norte, al mediodía y al oriente; y contempla con tus ojos, porque no pasarás ese Jordán. [28] Da tus órdenes a Josué, dale ánimo y fortalécele, porque él pasará al frente de este pueblo: él le pondrá en posesión de esa tierra que ves.» [29] Y nos quedamos en el valle, enfrente de Bet Peor.

V. 19 Los LXX cambian el orden: «vuestros hijos, vuestras esposas...».

V. 21 «Vuestro Dios» omitido en el Pentateuco Samaritano. Los LXX leen «nuestro Dios».

V. 24 Los LXX y la versión siríaca añaden «y brazo extendido».

En estos versículos Moisés establece unas disposiciones dirigidas al pueblo en general (vv. 18-20) y a Josué en particular (vv. 21-22), que suponen un adelanto programático de cómo se llevará a cabo la conquista de la tierra prometida. En primer lugar, deja claro que es Yahvé quien le da la tierra a Israel y se la entrega en posesión (véase 1,8). En cuanto al pueblo, los hombres en edad militar deberán cruzar el Jordán para conquistar la tierra, mientras que las mujeres, hijos y ganado se quedarán habitando las ciudades recién conquistadas de Transjordania (véase Nm 32,16-27; según Nm 32,16 deben ser ellos mismos quienes construyan sus ciudades). Cuando se produzca la conquista y la posesión sea segura, podrán reagruparse. El desarrollo y cumplimiento de esta conquista se hará realidad en el libro de Josué (véase Jos 1,12-18; 21,43-45; 22,1-6). En cuanto a Josué, el nuevo caudillo del pueblo a quien transfiere el liderazgo (explicitado en Dt 31,3-

8), Moisés le intima a que él y el pueblo no teman a los reinos a los que se enfrentarán, porque Yahvé se los entregará como hizo con Sijón y Og. Consejo que parece adelantarse a la orden que le dará Yahvé a Moisés en el v. 28.

Al igual que en 3,2, el recuerdo de las victorias pasadas debe aumentar la confianza de Josué. Es Yahvé quien combate por su pueblo, como lo hizo en Egipto (véase 1,30). La idea de que Yahvé lucha por su pueblo volverá a repetirse en 20,4. El propio Josué recordará más adelante el cumplimiento de este aserto (véase Jos 23,10). Una vez más, Yahvé es el protagonista de todas las acciones liberadoras y favorecedoras de Israel, pasadas, presentes y futuras. A Israel sólo le queda cruzar el Jordán para que se haga definitivo el don de la tierra. Cabe destacar el contraste entre la conminación a no temer (en el sentido de pánico-temor) a los enemigos y la recurrente llamada a lo largo del libro a temer (en el sentido de temor reverencial) a Yahvé (véase 4,10; 5,26; 6,24; 10,12; 13,5; 17,19; 28,58; 31,12-13). Metafóricamente, cruzar el Jordán sería como un segundo nacimiento de Israel, tras el primero al cruzar el Mar de las Cañas (Ex 14,13-14).

Tras estas palabras al pueblo y a Josué, Moisés hace una súplica a Yahvé que es duramente rechazada: cruzar el Jordán y contemplar la tierra. Moisés la comienza (v. 24) presentándose sumisa y respetuosamente como "siervo" de Yahvé (véase Dt 34,5). Moisés reconoce la grandeza y fortaleza de la mano de Yahvé (véase Ex 15,6-7; Dt 5,24; 11,2-3), la cual se le hace manifiesta (sin mencionarlos, se refiere a acontecimientos como la liberación de Egipto y las más recientes derrotas de Sijón y Og). Igualmente subraya en forma de pregunta retórica la incomparabilidad de Yahvé (véase Sal 86,8; 89,7-9; 113,5-6). El subrayado de la unicidad de Yahvé al comienzo de una oración a él dirigida es relativamente frecuente en la Historia Deuteronomista (véase 2 S 7,22-24; 1 R 8,23; 2 R 19,15-19). Por el contrario, la expresión «Yahvé, Señor mío» (*'ădōnāy YHWH*; lit. "Señor Yahvé") no es frecuente ni en el Deuteronomio (sólo volverá a aparecer en 9,26) ni en la Historia Deuteronomista (véase Jos 7,7). La tierra que desea atravesar Moisés es la «hermosa montaña y el Líbano» (v. 25). El Líbano es descrito generalmente con una vegetación exuberante (véase Sal 72,16; Ez 31,3; Os 14,6-8).

La respuesta irritada de Yahvé contrasta con la súplica reverencial de Moisés (v. 26). Éste explica que Yahvé se "irritó" (verbo poco frecuente; véase Sal 78,21.59.62; 89,39; Pr 14,16; 20,2; 24,21; 26,17) y que su rechazo es por culpa del pueblo (véase Dt 1,37; 4,21). Pero no especifica realmente la causa. Una vez más, puede tratarse del episodio de las aguas de Meribá en el desierto de Sin (véase Nm 20,12-13; 27,12-14). Esta negativa se repetirá en Dt 32,51 y 34,1-4. De esta forma, paradójicamente, el que fuera gran mediador e intercesor ante Yahvé por su pueblo (véase 9,25-29), fracasa cuando intenta mediar en su propio favor. De él sí puede decirse que sirvió a Yahvé realmente "por nada" (véase Jb 1,9). Moisés sufre en solidaridad con el pueblo que deja. Para la Historia Deuteronomista, esta aparente contradicción por la que Moisés se ve privado de la tierra prometida, puede también ayudar a reflexionar sobre la igualmente paradójica muerte del rey Josías (véase 2 R 23,29), de quien se dice que «no hubo antes rey alguno que como él se volviera a Yahvé» (2 R 23,25), e incluso sobre el desastre comunitario de un pueblo que sufre el exilio en Babilonia pese a que no todos sus miembros son culpables. A un único Dios (Yahvé) y a una única tierra corresponde un único pueblo solidario entre sí (todo él sufre o él todo se salva).

La descripción visual que hace Moisés de la tierra abarcando los cuatro puntos cardinales (v. 27; véase 32,48) representa una de las antiguas formas legales de tomar título sobre un territorio, y recuerda la misma imagen que vio Abrán de la tierra prometida por Yahvé a sus descendientes (véase Gn 13,14-15). Pisgá es la elevación del monte Nebo (actual Jebel Nebo, un monte de 802 metros) en Moab (véase Nm 21,20; 23,14; Dt 34,1). En el v. 28 Yahvé insta a Moisés a que dé órdenes (otros autores entienden aquí «invístelo del cargo»; véase Is 10,6; 1 S 13,14; 25,30), ánimo y valor a Josué, lo que ya se ha dicho en los vv. 21-22 que hizo Moisés. La tarea futura de Josué será doble: por un lado, pasará al frente del pueblo, y, por otro, le pondrá en posesión de la tierra. Esta doble tarea también será diferenciada en Jos 1,2-9. Moisés, a pesar del rechazo divino a su petición, seguirá siendo fiel y cumplirá lo ordenado por Yahvé.

El capítulo finaliza (v. 29) con todo el pueblo y Moisés quietos en el valle, enfrente de Bet Peor. Este nombre es la contracción de Bet Baal Peor, que significa literalmente «casa [santuario] de Baal Peor».

La omisión del nombre "Baal" suaviza la connotación negativa que tiene el lugar para Israel. Es una localidad situada en el territorio de Rubén, al norte del Pisgá, donde recibía culto el Baal de Peor (véase Nm 25,3). Allí, en Bet Peor, la generación testigo de la liberación de Egipto pudo mostrar su fidelidad a Yahvé, pero fracasó al caer en la idolatría (véase Nm 25,1-18; Dt 4,3-4; Os 9,10), causa de su destrucción. En ese mismo lugar, Moisés enseñará los preceptos y normas de Yahvé. Atrás queda el desierto y más allá la tierra. Para conquistarla, la nueva generación tendrá que cumplir fielmente las normas de Yahvé.

Exhortación a cumplir la Ley (4,1-14)

**4 1 Y ahora, Israel, escucha los preceptos y las normas que yo os
enseño para que las pongáis en práctica, a fin de que viváis y
entréis a tomar posesión de la tierra que os da Yahvé, Dios de vues-
tros padres. 2 No añadiréis nada a lo que yo os mando*, ni quitaréis
nada; de modo que guardéis los mandamientos de Yahvé vuestro
Dios que yo os prescribo. 3 Con vuestros propios ojos habéis visto lo
que hizo Yahvé con Baal Peor: a todos los que habían ido tras de
Baal Peor, Yahvé tu Dios los exterminó de en medio de ti; 4 en cam-
bio vosotros, que habéis seguido unidos a Yahvé vuestro Dios, estáis
hoy todos vivos. 5 Mirad, como Yahvé mi Dios me ha mandado, yo
os enseño preceptos y normas para que los pongáis en práctica en
la tierra en la que vais a entrar para tomar posesión de ella.
6 Guardadlos y practicadlos, porque ellos son vuestra sabiduría y
vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos, los cuales, cuando
tengan noticia de todos estos preceptos, dirán: «Ciertamente
esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente.» 7 Porque, en
efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca
como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que le invocamos? 8 Y
¿qué nación hay tan grande cuyos preceptos y normas sean tan jus-
tos como toda esta Ley que yo os expongo hoy?**

**9 Pero ten cuidado y guárdate bien de olvidarte de estas cosas
que tus ojos han visto, ni dejes que se aparten de tu corazón en
todos los días de tu vida; enséñaselas a tus hijos y a los hijos de tus
hijos. 10 El día que estabas en el Horeb* en presencia de Yahvé tu
Dios, cuando Yahvé me dijo: «Reúneme al pueblo para que les haga**

**oír mis palabras, a fin de que aprendan a temerme mientras vivan
en el suelo y se las enseñen a sus hijos», [11]vosotros os acercasteis y
permanecisteis al pie de la montaña. La montaña ardía en llamas
hasta el mismo cielo*, entre tenebrosa nube y nubarrón. [12] Yahvé
os habló de en medio del fuego; vosotros oíais rumor de palabras,
pero no percibíais figura alguna, sino sólo una voz. [13] Él os reveló
su alianza y os mandó ponerla en práctica, las diez Palabras que
escribió en dos tablas de piedra. [14] Y a mí me mandó entonces
Yahvé que os enseñase los preceptos y normas que vosotros deberíais poner en práctica en la tierra en la que vais a entrar para tomarla en posesión.**

V. 2 El Pentateuco Samaritano añade «hoy», y el Targum Neofiti, «ahora».

V. 10 Los LXX añaden «en el día de la asamblea».

V. 11 El texto hebreo dice lit. «hasta el corazón del cielo». El término «corazón» es omitido en los LXX y la Vulgata.

Este capítulo sirve de puente entre la revisión histórica de Dt 1-3 y la promulgación de la Ley, que comenzará en Dt 5. El «ahora» de 4,1 une estrechamente lo que sigue a la sección anterior (Dt 1-3). Da la impresión de que se trata de un capítulo de fecha tardía que conoce tanto el libro del Deuteronomio como su introducción deuteronomista (Dt 1-3). Los tres primeros capítulos del libro no apuntan a Dt 4. De hecho, no mencionan los sucesos de Baal Peor a los que se refiere 4,3-4. En cambio, Dt 4 sí parece conocer bien los capítulos que le preceden: 4,3-4 amplían 3,29 y 4,21-22 remite a 3,23-28. Varios indicios señalan que es un capítulo de elaboración compleja, que ha experimentado un proceso de desarrollo. En los vv. 1-28 predomina la segunda persona del plural, mientras que en los vv. 29-40 lo hace la segunda persona del singular. Incluso el concepto de “alianza” parece variar a lo largo del capítulo: en el v. 13 se identifica con el Decálogo, en el v. 23 con la prohibición de imágenes, y en el v. 31 con la promesa a los antepasados. Los vv. 29-31 (en segunda persona del singular) parecen conformar un suplemento tardío a los vv. 25-28 (en segunda persona del plural) con el fin de corregir, en clave positiva (si buscas a Yahvé lo encontrarás...), el derrotismo de los versículos que los preceden (si hacéis lo malo a los ojos de Yahvé os dispersará...). Estas referencias de los vv. 25-28 y 29-31 al exilio (muy probablemente el babi-

lónico), que conectan Dt 4 con Dt 29-30, desaparecen abruptamente en los vv. 32-40 (centrados en la elección divina de Israel) y en los vv. 41-43, que interrumpen aún más el hilo discursivo al referirse a las ciudades de asilo (el v. 40 parece el colofón lógico a las palabras iniciadas en el v. 1). Los vv. 46-49 denotan una mano distinta a la de 4,1-41, entre otras razones porque vuelven a emplear el nombre de Bet Peor (v. 46; como en 3,29) y no el de Baal Peor (como en 4,3). Claramente se trata de un capítulo de elaboración compleja y tardía. El capítulo se puede estructurar de la siguiente manera: a) exhortación general a cumplir la Ley (4,1-14); b) prohibición de las figuras y esculturas (4,15-24); c) consecuencias del incumplimiento de la Ley (4,25-31); d) grandeza de la elección divina y respuesta debida de Israel (4,32-40); e) apéndice relativo a las ciudades de asilo (4,41-43); f) recapitulación redaccional (4,44-49).

Los vv. 1-4 introducen la promulgación de la Ley, a la vez que conectan el discurso con los acontecimientos precedentes. Su tono es solemne y parenético. El imperativo «escucha» (*šᵉmaʿ*) sirve para introducir la proclamación de las leyes (véase 5,1; 6,4; 9,1; 20,3; 27,9) con un cierto tono litúrgico. Los preceptos y normas de los vv. 1.5.8.14 se refieren aquí a la totalidad de la Ley, y no únicamente a determinados tipos de normas (véase 1 S 30,25; Jos 24,25). El v. 1 deja claro que el cumplimiento de estos preceptos y normas son vida para Israel y condición de posibilidad para entrar y tomar posesión de la tierra. Ambos, Ley y tierra, son indisociables (véase 4,1.5.14. 21.25.38.40). El v. 2 prohíbe añadir nada a la Ley, prohibición que solía aparecer al final de los tratados del Próximo Oriente antiguo, aunque (como en el Código de Hammurabi XLVIII, 59-94 y XLIX, 18-44) solía ser el rey (y no tanto la propia divinidad como en el caso de Israel) el que hacía la advertencia.

Los vv. 3-4 ejemplarizan, en la historia pasada y presente, la relación entre "cumplimiento de la Ley" y "vida" y entre "incumplimiento de la Ley" y "muerte". El v. 3 (que intercala la segunda persona del plural con la primera) hace una mirada retrospectiva, pero sin entrar en detalles, a la idolatría cometida por los israelitas en Baal Peor (véase Nm 25,1-18), cuyo castigo fue el exterminio de los idólatras. El «hoy» reaparece en el v. 4 para recordar a la generación actual, en una antítesis del versículo anterior, que siguen vivos gracias a su fidelidad

a Yahvé. Éste es el sentido del verbo *dābaq*, "estar unido" o "aferrarse", término relativamente frecuente en el Deuteronomio (véase Dt 10,20; 11,22; 13,5; 30,20).

Si el v. 1 ordenaba escuchar, el v. 5 ordena mirar el papel protagonista de Moisés en su papel de mediador, como transmisor y maestro de la Ley, entre Yahvé e Israel (véase 4,14). Los vv. 5-8 denotan una mezcla de elementos legales y sapienciales. Junto a los términos propiamente legales ya conocidos (preceptos y normas que deben ser guardados y practicados), aparecen otros eminentemente sapienciales, tales como «sabiduría», «inteligencia», «sabio» e «inteligente», todos ellos en el v. 6. Aquí, Sabiduría y Ley se dan la mano. Ben Sira será el sabio que establezca, tardíamente (hacia el 180 a.C.), una clara identificación entre la Sabiduría personificada y la Ley de Moisés (Si 24). La grandeza a la que se refieren los vv. 6b-8, causa de admiración de los demás pueblos, no es la grandeza política de Israel (como en Gn 12,2; 17,5-6.16; 18,18; 28,14; 35,1; 46,3; Ex 32,10), sino la espiritual y ética. Se habla de un pueblo sabio e inteligente, cuyo Dios es el más cercano de todos (v. 7; véase 1 R 8,52; Jr 29,13-14; Sal 145,18; 147,19-20; 148,14), y cuyos preceptos son «justos» (v. 8; el término aquí utilizado, *ṣaddîq*, suele emplearse generalmente en el caso de personas). Esto se escribe en una época en la que Israel ha perdido su esplendor político, es decir, tras el exilio, pese a que la idea de que los reyes, en su sabiduría, hacían "leyes justas" es muy antigua, como muestra el Código de Hammurabi (CH 1,30-31; 4,9-10; 24,1-5.26-31).

Los vv. 9-14 exhortan a «no olvidar estas cosas», esto es, todo lo relativo a la Ley, y a educar en ella a todas las generaciones venideras, evocando, una vez más, la historia y los acontecimientos vividos en el Horeb (véase Ex 19,16-20). Resulta paradójico que aquí se identifique a la generación de israelitas que está escuchando a Moisés en Moab con la que experimentó la liberación de Egipto (véase Dt 1,35-36; 2,16-18; Jos 2,10). Esto se entiende desde la perspectiva del Deuteronomio, para el que todas las generaciones de Israel forman solidariamente, para bien o para mal, una única (véase 5,2-5). El «hoy» del v. 8 y el «ahora» del v. 1 actualizan, una vez más, la experiencia del «día en que estabas en el Horeb» (v. 10; véase v. 15). El v. 10 recuerda a Israel su compromiso de antaño de temer a Yahvé cumpliendo sus palabras, junto con la obligación de enseñarlas a sus hijos, el tiempo que estén

en la tierra. La experiencia teofánica del Horeb es descrita misteriosamente en el v. 12: los israelitas sólo percibían una voz, pero ninguna figura. Esto significa que Israel encuentra principalmente a Yahvé a través de su palabra, la cual es enseñada (e interpretada) por el "maestro" Moisés (v. 14). El v. 13 parece identificar el contenido de la alianza (*b^{e}rît*) con las diez Palabras (*d^{e}bārim*), es decir, el Decálogo (de igual manera parece que se hace en 9,9-11.15). Pero el hecho de que el v. 14, que parece distinguir entre los «preceptos y normas» que ordena Yahvé que Moisés enseñe a su pueblo y el Decálogo, aparezca inmediatamente después del v. 13, permite entender que el Decálogo y el Código Deuteronómico, no obstante, son dados por Yahvé al mismo tiempo y en el mismo contexto de la alianza.

Prohibición de figuras y esculturas (4,15-24)

15 Tened mucho cuidado: puesto que no visteis figura alguna el día en que Yahvé os habló en el Horeb de en medio del fuego, 16 no vayáis a pervertiros y os hagáis alguna escultura de cualquier representación que sea: figura masculina o femenina, 17 figura de alguna de las bestias de la tierra, figura de alguna de las aves que vuelan por el cielo, 18 figura de alguno de los reptiles que se arrastran por el suelo, figura de alguno de los peces que hay en las aguas debajo de la tierra. 19 Cuando levantes tus ojos al cielo, cuando veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército de los cielos, no vayas a dejarte seducir y te postres ante ellos para darles culto. Eso se lo ha repartido Yahvé tu Dios a todos los pueblos que hay debajo del cielo. 20 Pero a vosotros os tomó Yahvé y os sacó del horno de hierro de Egipto, para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo sois hoy.

21 Por culpa vuestra Yahvé se irritó contra mí y juró que yo no pasaría el Jordán ni entraría en la tierra buena* que Yahvé tu Dios te da en herencia. 22 Yo voy a morir en este país y no pasaré el Jordán. Vosotros en cambio lo pasaréis y poseeréis esa tierra buena. 23 Guardaos, pues, de olvidar la alianza que Yahvé vuestro Dios ha concluido con vosotros, y de fabricaros alguna escultura o representación de todo lo que Yahvé tu Dios te ha prohibido; 24 porque Yahvé tu Dios es un fuego devorador, un Dios celoso.

V. 21 Los LXX y el Targum Pseudo Jonatán omiten «buena».

Los vv. 15-20 prohíben hacerse figura o escultura alguna. La fundamentación de esta prohibición estaba ya apuntada en el v. 12 y es recogida ahora en el v. 15: «puesto que no visteis figura alguna el día en que Yahvé os habló en el Horeb de en medio del fuego». Esto no significa que Yahvé en sí sea invisible o que no tenga forma visible, ya que en ocasiones se deja ver a Moisés, Aarón y los ancianos de Israel (véase Ex 24.9-11; 30,20-23; Nm 12,8), e incluso visiones de él son descritas por los profetas (véase 1 R 22,19; Is 6,1-5; Ez 1,26-28; Am 9,1) o deseadas por los salmistas (p.e. Sal 17,15). Hacerse esculturas es descrito como una “perversión” o “corrupción” (v. 16), de igual modo como lo estaba la humanidad cuando fue castigada con el diluvio (véase Gn 6,11-12) o el mismo pueblo de Yahvé cuando adoró al becerro de oro (Dt 9,12). Los versículos que siguen (vv. 16-19) no hacen más que desarrollar y explicitar lo que las dos versiones del Decálogo entendían por «lo que hay arriba en los cielos (...) abajo en la tierra (...) en las aguas debajo de la tierra» (véase Ex 20,4; Dt 5,8). Lo hacen, además, en el orden inverso a como Gn 1,14-27 (perteneciente a la tradición sacerdotal) presenta la creación de los distintos seres del Universo: imágenes de hombre y mujer (v. 16), de animales terrestres y pájaros del cielo (v. 17), de reptiles y peces (v. 18) y prohibición de culto a los astros (v. 19 que, sin embargo, no está relacionado directamente con la iconoclasia).

El v 16, por su parte, acumula una serie de términos referidos a la iconolatría y a sus distintas formas, con el fin de dejar claro que no es posible ningún tipo de representación: *pesel* (aquí traducido como “escultura”, pero que también podría traducirse por “ídolo”, ya que el término suele referirse a imágenes de madera, metal o piedra; véase Dt 7,25; Is 30,22; 40,19-20; 44,15-17; Jr 10,14), *t*^{e}*mûnâ* (“figura”, entendida como el aspecto visible de un ser, y no únicamente como una representación manufacturada), *semel* (aquí traducido como “representación”, pero también podría traducirse por “estatua” y en ocasiones por “ídolo”; véase Ez 8,3.5; 2 Cro 33,7.15) y *tabnît* (aquí traducido como “figura”, pero también podría traducirse por “forma”, “semejanza”, ya que suele referirse a la copia o modelo de algo; véase Ex 25,9; Jos 22,8; 1 Cro 28,11-19).

Los vv. 19-21 ofrecen una serie de contrastes interesantes entre sí: por un lado, entre las demás naciones e Israel (vv. 19-20); por

otro, entre Israel y el propio Moisés (v. 21). El v. 19 da a entender que Yahvé ha "repartido" o "asignado" a los demás pueblos el culto a los astros (idea similar en Sal 82; Dn 10), mientras que el v. 20 recuerda la dignidad colectiva de Israel, «pueblo de la heredad de Yahvé» (véase Dt 9,26.29; 32,8-9), quien lo sacó «del horno de hierro de Egipto» (imagen que se repite en 1 R 8,51 y Jr 11,4). Aquí, "heredad" se entiende como "posesión" o "propiedad" personal de Yahvé (véase Dt 7,6; 14,2; 26,18). Este contraste entre Israel y las demás naciones aparece claramente formulado en el libro de los *Jubileos*, apócrifo intertestamentario escrito hacia el 130 a.C.: «Muchos son los gentiles y muchas naciones hay, todas suyas, sobre las cuales dio poder a los espíritus para apartarlas de él, pero sobre Israel no dio poder a ningún ángel ni espíritu, pues él solo es su soberano» (*Jubileos* 15,31-32).

El otro contraste, entre Israel y Moisés, lo ofrecen los vv. 21-22, que recuerdan, como un lamento, que, mientras este mismo pueblo recibirá en herencia la «tierra buena», Moisés, precisamente por su culpa, no podrá entrar en ella (Dt 1,37-38; 3, 23-28; véase Nm 20,12). Sin embargo, en Dt 31,16-22, cuando la muerte de Moisés se haga inminente, Yahvé le avisará de los males que le sobrevendrán a Israel, porque acabará prostituyéndose con dioses extranjeros. Los vv. 23-24 resumen lo dicho anteriormente. El v. 23 exhorta a no olvidar la alianza que Yahvé "concluyó" con su pueblo (literalmente "cortó", en alusión a antiguos ritos de alianza en los que se cortaba un animal y los pactantes se comprometían cruzando entre las partes cortadas del animal; véase Gn 15,18), y cuyo contenido parece identificarse expresamente con la prohibición de hacerse escultura o representación alguna (con el fin de adorarla, se entiende). No debe olvidarla porque, enfatiza el v. 24, Yahvé es un «fuego devorador», metáfora referida a la manifestación de Yahvé en el Horeb, pero también a su gloria que quema en juicio todo lo que es impuro (véase Ex 24,17; Lv 10,2; Nm 16,35; Heb 12,29), y un «Dios celoso», es decir, intolerante de la rivalidad o deslealtad (véase Ex 34,14; Dt 6,14-15; 32,21-22; Ez 36,5; So 1,8; 3,8; Sal 79,5). Esta conexión entre idolatría y Yahvé como un Dios celoso apunta al Decálogo (véase Dt 5,9).

Consecuencias del incumplimiento de la Ley (4,25-31)

**25 Cuando hayáis engendrado hijos y nietos y hayáis envejecido
en el país, si os pervertís y hacéis alguna escultura de cualquier
representación, haciendo lo malo a los ojos de Yahvé tu Dios hasta
irritarle, 26 pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tie-
rra que desapareceréis rápidamente de esa tierra que vais a tomar
en posesión al pasar el Jordán. No prolongaréis en ella vuestros
días, porque seréis completamente aniquilados. 27 Yahvé os disper-
sará entre los pueblos y no quedaréis más que unos pocos, en medio
de las naciones adonde Yahvé os lleve. 28 Allí serviréis a dioses*
hechos por manos de hombre, de madera y piedra, que ni ven ni
oyen, ni comen ni huelen. 29 Desde allí buscarás* a Yahvé tu Dios; y
le encontrarás si le buscas con todo tu corazón y con toda tu alma.
30 Cuando estés angustiado y te alcancen todas estas palabras, al fin
de los tiempos, te volverás a Yahvé tu Dios y escucharás su voz;
31 porque Yahvé tu Dios es un Dios misericordioso: no te abandona-
rá ni te destruirá, y no se olvidará de la alianza que con juramento
concluyó con tus padres.**

V. 28 Los LXX y la versión siríaca leen «otros dioses».

V. 29 «buscarás», en singular, como leen el Pentateuco Samaritano y la Vulgata. El TM, los LXX y la Vulgata lo tienen en plural, por ditografía (error consistente en la duplicación de un elemento, sea éste una letra, palabra o frase).

Los vv. 25-28 desgranan, utilizando un lenguaje jurídico que recuerda a los tratados de vasallaje (v. 26: «pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra...»; en dichos tratados, no obstante, se ponían por testigos a los dioses), toda una serie de desgracias que sobrevendrán al pueblo, sea cual sea la generación en que esto ocurra (muestra de solidaridad corporativa), en el caso de que viole la prohibición de hacerse imágenes (v. 25): pérdida de la tierra y aniquilación de casi todos sus miembros (el «unos pocos» del v. 27 alude al resto fiel del que hablarán algunos profetas), dispersión entre los demás pueblos (vv. 26-27) y servilismo a otros dioses hechos por manos humanas (v. 28; véase Dt 27,15; 28,36.64; 29,16; 31,29), que ni ven ni oyen, ni comen ni huelen (ironía anti-idolátrica muy utilizada por los profetas y el Salterio; véase Is 2,8; 37,19; 40,19-20; 41,7; 44,9-20; 46,6-7; Jr 2,27;

3,9; Os 4,12; 8,6; 13,2; 14,4; Sal 115,5-7; 135,16-17; véase también, en tono sapiencial, Sb 13-14). El trasfondo histórico de estas desgracias pudo estar en la deportación asiria de Israel en el 734 a.C. (véase 2 R 15,29) o en el exilio de Judá en Babilonia (587-538 a.C.).

Los vv. 29-31 (nótese el cambio del plural al singular) cambian radicalmente el tono amenazante de los vv. 25-28 por uno de conversión y esperanza, combinando así maldiciones y bendiciones. Pero, como ya se ha dicho, no hay una conexión directa con los versículos anteriores, ya que, mientras el v. 23 vincula el contenido de la alianza con la prohibición de imágenes, en el v. 31 la alianza es referida al juramento que Yahvé concluyó con los antepasados, es decir, los patriarcas. El tono cambia incluso con respecto a la descripción de Yahvé: si antes se le describía como un «Dios celoso» (v. 24) ahora como un «Dios misericordioso» (v. 31; véase Ex 34,6). Es esta descripción benévola de Yahvé la que posibilita que, si Israel lo busca con todo su corazón y con toda su ser (v. 29), lo pueda encontrar, de modo que no lo abandonará, ni lo aniquilará ni se olvidará de su alianza con los patriarcas. Serán precisamente las palabras de Yahvé las que posibiliten la vuelta y escucha del pueblo en momentos de angustia (v. 30). Escuchar la voz de Yahvé significa cumplir su voluntad, expresión recurrente en el Deuteronomio (véase Dt 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,14.17; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,2.8.10.20). El verbo “volver” tiene el sentido de “convertirse”, de retornar a Yahvé, y es muy importante tanto en la teología del Deuteronomio (Dt 30,2) y de la Historia Deuteronomista como en la profética (Os 6,1; Am 14,2-3). La referencia al «fin de los tiempos» (lit. «en días postreros» o «en los últimos días») no tiene un sentido escatológico ni apocalíptico; simplemente se refiere a un periodo de tiempo futuro. Estos versículos no prometen un retorno a la tierra como sí lo harán Dt 30,1-10.

Grandeza de la elección divina y respuesta debida de Israel (4,32-40)

32 Pregunta, pregunta a los tiempos antiguos, que te han precedido desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra: ¿Hubo jamás desde un extremo a otro del cielo palabra tan grande como ésta? ¿Se oyó algo semejante?
33 ¿Hay algún pueblo que haya oído como tú has oído la voz del Dios vivo* hablando de en medio del

fuego, y haya sobrevivido? 34 ¿Algún dios intentó jamás venir a bus-
carse una nación de en medio de otra nación por medio de pruebas,
señales, prodigios, en la guerra, con mano fuerte y tenso brazo, con
portentos terribles, como todo lo que Yahvé vuestro Dios hizo con
vosotros, a vuestros mismos ojos, en Egipto? 35 A ti se te ha dado a
ver todo esto, para que sepas que Yahvé es el Dios y que no hay otro
fuera de él. 36 Desde el cielo te ha hecho oír su voz para instruirte, y
en la tierra te ha mostrado su gran fuego, y de en medio del fuego
has oído sus palabras. 37 Porque amó a tus padres y eligió a su des-
cendencia después de ellos*, te sacó de Egipto personalmente con
su gran fuerza, 38 desalojó ante ti naciones más numerosas y fuertes
que tú, te introdujo en su tierra y te la dio en herencia, como la tie-
nes hoy. 39 Reconoce, pues, hoy y medita en tu corazón que Yahvé es
el Dios allá arriba en el cielo, y aquí abajo en la tierra; y no hay otro.
40 Guarda los preceptos y los mandamientos que yo te prescribo
hoy, para que seas feliz, tú y tus hijos después de ti, y prolongues tus
días en la tierra que Yahvé tu Dios te da para siempre.

V. 33 El TM únicamente dice «la voz de Dios». Añaden «vivo» o «viviente» el Pentateuco Samaritano, los LXX y los targumes Pseudo Jonatán y Neofiti, que introducen el término al igual que hace el TM en Dt 5,26.

V. 37 El TM dice lit. «después de él», pero el Pentateuco Samaritano, los LXX, la versión siríaca, el Targum Pseudo Jonatán y la Vulgata lo corrigen en plural.

Los vv. 32-40 presentan un discurso de carácter homilético sobre la elección de Israel, que repasa el obrar de Yahvé desde la creación del hombre (v. 32), pasando por la escucha de su voz (vv. 33.36), hasta la elección de Israel y su liberación de Egipto (v. 34). El verbo “crear” (*bārā’*) del v. 32 (única vez que aparece en todos los libros comprendidos entre Deuteronomio y 2 Reyes) es el comúnmente utilizado en textos exílicos y postexílicos para designar la acción creadora sin igual de Dios (véase Gn 1; Is 40-55). Idea que el v. 39 refrenda y sobre la que invita a Israel a meditar en su corazón (véase Dt 7,9; 8,5): no hay ningún dios fuera de él ni en la tierra ni en el cielo (afirmación que se repite en textos exílicos y postexílicos; véase 1 R 8,60; 18,39; Is 45,5-6; Jl 2,27). Esta afirmación tiene cierto carácter subversivo, al deslegitimar totalmente los demás dioses, particularmente aquellos que sustentaban ideológicamente los grandes imperios de la época,

sea el asirio o el babilónico. La liberación de Egipto es descrita como una realización de «pruebas, señales, prodigios» (v. 34). "Señales" (Ex 4,9; 7,3) y "prodigios" (Ex 4,21; 7,3.9; 11,9-10) eran términos comunes en el Éxodo para designar a las plagas de Egipto. "Pruebas" es un término nuevo (véase Dt 7,19; 29,2). A la vez, dicha liberación es descrita como una acción guerrera de Yahvé (véase Ex 14,14; 15,3; Dt 11,4) realizada con «mano fuerte y tenso brazo», expresión relativamente frecuente en el Deuteronomio y en textos de su influjo (véase Dt 5,15; 7,19; 11,2; 26,8; 1 R 8,42; también Jr 32,21; Ez 20,33-34; Sal 136,12), que parece tener su origen en la tipología real de Egipto (especialmente en las cartas de Amarna). El v. 36 muestra el equilibrio entre la trascendencia de Yahvé, quien desde el cielo hace oír su voz, y su presencia en la tierra, en la que desde el fuego el hombre oye sus palabras.

En el v. 37 vuelve a hacerse referencia a los patriarcas (como en el v. 31), pero de manera un tanto distinta. Se subraya en primer lugar el amor de Yahvé hacia ellos, como consecuencia del cual elige a su descendencia y la libera personalmente de Egipto. Hay aquí un tono relativamente "democratizador". No se elige únicamente a alguien en concreto (David y su dinastía, por ejemplo) o a algo (Sión, por ejemplo), sino a todos los descendientes de los patriarcas, a todo el pueblo de Israel. El contrapunto a esta elección amorosa que implica la entrega de la tierra es la expulsión de naciones más fuertes y numerosas (v. 38). El v. 40 exhorta a guardar los preceptos de Yahvé para que Israel sea feliz y conserve la tierra, entregada por Yahvé para siempre. Estos vv. 32-40 recuerdan un tanto a otros pasajes del Deuteronomio (particularmente Dt 7,6-11 y 10,12-11,19) cuyas motivaciones religiosas, que se señalan a continuación, son similares: el amor de Yahvé y su elección (véase Dt 4,37; 7,7-8; 10,15); la liberación de Egipto (véase Dt 4,34; 7,8.15; 11,2-4); la revelación en el Horeb (véase Dt 4,33.35-36); la unidad y exclusividad de Yahvé (véase Dt 4,35.39; 7,9; 10,14.17); la observancia de la Ley (véase Dt 4,40; 7,11-12; 10,13; 11,1.8). Estos vv. 37-40 (al igual que Dt 7,8-11; 8,2-6; 9,4-7) son un ejemplo de lo que algunos autores denominan la "presentación de la evidencia desde la historia", por la que la historia reciente de Israel, particularmente las hazañas de Yahvé a favor de su pueblo, son una prueba del éxito futu-

ro en la conquista de la tierra siempre y cuando Israel sea fiel y ponga toda su confianza en Yahvé. Otros autores lo denominan "esquema de demostración", el cual consta de tres partes: a) recuerdo de la historia salvífica (caracterizado por el empleo del verbo "recordar"); b) consecuencias que se derivan para la fe del pueblo (uso del verbo "conocer"); c) su aplicación práctica (empleo del verbo "cumplir").

Apéndice sobre las ciudades de asilo (4,41-43)

41 Moisés reservó entonces tres ciudades allende el Jordán, al oriente, 42 en las que pudiera refugiarse el homicida que hubiera matado a su prójimo sin querer, sin que hubiera enemistad anterior, y refugiándose en una de estas ciudades salvara su vida. 43 Para Rubén: Béser, en el desierto, en la Altiplanicie; para Gad: Ramot en Galaad; para Manasés: Golán en Basán.

Los vv. 41-43 dedicados a las ciudades de asilo conforman una inserción difícil de explicar, ya que rompe toda la dinámica del capítulo. Se trata de tres ciudades de asilo, al oriente de la Transjordania, instituidas como tales para proteger de la venganza de sangre al homicida involuntario que no tuviera enemistad previa con la víctima: Béser en el desierto (o estepa), perteneciente a la tribu de Rubén, mencionada en la estela del rey Mesa de Moab (línea 27), e identificada por algunos con Umm el-Amad, a 14 kms al noreste de Madaba; Ramot de Galaad, de la tribu de Gad, identificada con Tell Ramit o Rumeit, 10 kms al suroeste de Der'a; Golán en Basán, de la tribu de Manasés, cuya situación se desconoce. Las ciudades de asilo son una prolongación de la idea antigua de la inviolabilidad del altar o santuario (véase Ex 21,14; 1 R 1,51; 2,28-31). El Código Deuteronómico vuelve a legislar sobre las ciudades de asilo en Dt 19,1-13, siguiendo al Código de la Alianza (véase Ex 21,13-14). El caso de Dt 4,41-43 probablemente se trate de una inserción tardía que intenta retrotraer a tiempos de Moisés la orden de establecer ciudades de refugio, dotándola así de mayor autoridad. Otra lista de seis ciudades aparece en Jos 20,1-9 (Cades, Siquén, Quiriat Arbá, Béser, Ramot, Golán), y en Nm 35,9-34 se ofrece una explicación postexílica del sentido de las ciudades de asilo.

Recapitulación redaccional (4,44-49)

**[44] Ésta es la ley que expuso Moisés a los israelitas. [45] Éstos son
los estatutos, los preceptos y las normas que dictó Moisés a los
israelitas a su salida de Egipto, [46] al otro lado del Jordán, en el valle
próximo a Bet Peor, en el país de Sijón, rey de los amorreos, que
habitaba en Jesbón, aquél a quien Moisés y los israelitas habían
derrotado a su salida de Egipto, [47] y cuyo país habían conquistado,
así como el país de Og, rey de Basán, los dos reyes amorreos del
lado oriental del Jordán: [48] desde Aroer, que está a la orilla del
torrente Arnón, hasta el monte Sirión (es decir, el Hermón), [49] con
toda la Arabá del lado oriental del Jordán, hasta el mar de la Arabá,
al pie de las laderas del Pisgá.**

Los vv. 44-49 son una recapitulación redaccional de Dt 1,1 - 4,40 o quizá una introducción, paralela a la de Dt 1,1-5, al segundo discurso de Moisés (Dt 5,1 - 11,32). Se mire como se mire, su carácter redaccional es evidente, y sirve de puente entre los dos discursos de Moisés. De forma similar a Dt 1,5, el v. 44 señala que «Ésta es la Ley que expuso Moisés a los israelitas». El término *tôrâ* ("Ley" o "instrucción") sirve para designar todo el conjunto de la legislación, que el v. 45 desgrana en "estatutos", "preceptos" y "normas" que Moisés "dictó" (o "promulgó", "proclamó"). Aquí el término novedoso (que vuelve a repetirse únicamente en Dt 6,17.20 y es frecuente en Sal 119) es "estatutos" (o "declaraciones", "testimonios"), es decir, solemnes atestaciones de la voluntad divina. En singular, este mismo término es utilizado en Ex 25,16 para designar a las Tablas de la Ley, quizá el Decálogo. Los vv. 46-49 sitúan espacial y temporalmente la entrega de la Ley, poniendo en conexión a ésta con la posesión de la tierra: la Ley es dictada por Moisés al otro lado del Jordán a la salida de Egipto, junto a Bet Peor, y tras derrotar a los dos reyes amorreos.

Aquí termina Dt 4, un capítulo muy importante, porque resume todos los grandes temas teológicos del Deuteronomio: la alianza de Yahvé con Israel en el Horeb tras liberarlo de Egipto y convertirlo en el pueblo de su heredad, cuyo contenido se centra en la prohibición de hacer imágenes y en la obligación de escuchar la voz de Yahvé y cum-

plir sus preceptos; la conexión entre el cumplimiento de la Ley y la posesión de la tierra; y la promesa esperanzadora de que Yahvé nunca olvidará a su pueblo en fidelidad amorosa al juramento hecho a los patriarcas.

CAPÍTULO 2

SEGUNDO DISCURSO DE MOISÉS (5,1 - 28,68)

El Decálogo (5,1-22)

5 1 Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Escucha, Israel, los pre-
ceptos y las normas que yo pronuncio hoy a tus oídos. Apréndelos
los y procura ponerlos en práctica. 2 Yahvé nuestro Dios ha conclui-
do con nosotros una alianza en el Horeb. 3 No con nuestros padres
concluyó Yahvé esta alianza, sino con nosotros, con nosotros que
estamos hoy aquí, todos vivos. 4 Cara a cara os habló Yahvé en la
montaña, de en medio del fuego. 5 Yo estaba entre Yahvé y vosotros
para comunicaros la palabra* de Yahvé, ya que vosotros teníais
miedo del fuego y no subisteis a la montaña. Dijo: 6 «Yo soy Yahvé
tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servi-
dumbre. 7 No tendrás otros dioses fuera de mí. 8 No te harás escul-
tura ni imagen alguna, ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de
lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo
de la tierra. 9 No te postrarás ante ellas ni les darás culto. Porque
yo, Yahvé tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de
los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los
que me odian, 10 y tengo misericordia por mil generaciones con los
que me aman y guardan mis mandamientos. 11 No tomarás en falso
el nombre de Yahvé tu Dios, porque Yahvé no dejará sin castigo a
quien toma su nombre en falso. 12 Guardarás el día del sábado
santificándolo, como te lo ha mandado Yahvé tu Dios. 13 Seis días
trabajarás y harás todas tus tareas, 14 pero el día séptimo es día de

descanso, consagrado a Yahvé tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el forastero que vive en tus ciudades; de modo que puedan descansar, como tú, tu siervo, y tu
sierva. 15 Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que
Yahvé tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por
eso Yahvé tu Dios te manda guardar el día del sábado. 16 Honra
a tu padre y a tu madre, como te lo ha mandado Yahvé tu Dios,
para que se prolonguen tus días y seas feliz en el suelo que Yahvé
tu Dios te da. 17 No matarás. 18 No cometerás adulterio. 19 No ro-
barás*. 20 No darás testimonio falso contra tu prójimo. 21 No de-
searás la mujer de tu prójimo, no codiciarás su casa, su campo,
su siervo o su sierva, su buey o su asno: nada que sea de tu próji-
mo.» 22Estas palabras dijo Yahvé a toda vuestra asamblea, en la
montaña, desde *el fuego, la nube y el nubarrón, con voz potente.**
Y nada más añadió. Luego las escribió en dos tablas de piedra y me
las entregó a mí.

V. 5 Los LXX, el Pentateuco Samaritano, la Vulgata y la versión siríaca leen «palabras» (en plural), refiriéndose así al Decálogo.

Vv. 17-19 Los LXX cambian este orden y ofrecen el siguiente: «No cometerás adulterio. No matarás. No robarás». Siguiendo precisamente a los LXX, Lc 18,20 y Rom 13,9 ofrecen el mismo orden.

V. 22 «Desde el fuego, la nube y el nubarrón», traduciendo lit. El Pentateuco samaritano, los LXX y algunos textos de Qumrán extienden la frase apoyándose en Dt 4,11: «oscuridad, nube y nubarrón».

Con el capítulo quinto comienza el segundo discurso de Moisés (Dt 5,1 - 28,69). Éste ofrece la siguiente estructura, en la que el centro es ocupado por el Código Deuteronómico (Dt 12-26):

Estructura del segundo discurso de Moisés (caps. 5-28)

A	«Escucha, Israel, los preceptos y las normas...»	5,1
B	«Yahvé, nuestro Dios, ha concluido con nosotros una alianza...»	5,2
C	Ceremonia en los montes Ebal y Garizín	11,29-30
A’	«Cuidaréis de poner en práctica todos los preceptos y normas...»	11,32
A’’	«Éstos son los preceptos y las normas que cuidaréis...»	12,1
D	Los preceptos y normas	12,2-26,15
A’’’	«Yahvé tu Dios te manda practicar estos preceptos y normas...»	26,16
C’	Ceremonia en los montes Ebal y Garizín	27,1-26
B’	«... la alianza que había concluido con ellos en el Horeb»	28,69

El cap. 5 puede estructurarse de la siguiente forma: a) 5,1-22 (el Decálogo); b) 5,23-31 (mediación de Moisés); c) 5,32-33 (exhortación a cumplir la Ley como fuente de felicidad para Israel).

Los vv. 1-5 relacionan entre sí las alianzas del Horeb y de Moab. El v. 1 es en su forma paralelo a 29,1 («Moisés convocó a toro Israel y les dijo») con el que comienza el tercer discurso de Moisés. Los «preceptos y las normas» mencionados en este versículo se refieren al conjunto de la Ley, no al Decálogo, que será introducido en los vv. 2-3. Estos versículos, que pasan de la segunda persona del singular del v. 1 a la primera del plural, enfatizan la actualización de la alianza de Moab («con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos»; v. 3). El contraste se establece con los “padres”, que en este caso no son los patriarcas, sino la generación anterior, la que salió de Egipto y con la que Yahvé estableció una alianza en el Horeb (v. 2). Una vez más aparece el «hoy aquí» (v. 3), que pretende interpelar a todas las generaciones de Israel. Los vv. 4-5, que pasan a la segunda persona del plural, mantienen el tono paradójico entre ambas alianzas: mientras el v. 4 subraya que Yahvé habló a su pueblo «cara a cara», en persona (lo que contrasta con Ex 33,20 pero no con Ex 33,11; véase Dt 4,12.15.32-33; 5,22), el v. 5 recuerda el papel intercesor de Moisés (véase Ex 19,18; 20,18).

Los vv. 6-21 ofrecen la versión deuteronómica del Decálogo. La otra versión la ofrece Ex 20.1-17. Una armonización de ambas aparece en el papiro Nash del siglo II a.C. encontrado en el Fayyum. Ambas versiones bíblicas del Decálogo aparecen como el preámbulo sintético y orientador tanto del Código de la Alianza (Ex 20,22 - 23,33) como del Código Deuteronómico (Dt 12-26). El Código de Santidad recoge en Lv 19 algunos mandamientos afines a los del Decálogo, aunque no se trata exactamente de otra versión. El Decálogo puede considerarse un conjunto de "cláusulas con motivación" para promover la observancia y cumplimiento de las instrucciones divinas, aunque no son propiamente estipulaciones de la alianza. Los mandamientos del Decálogo son esencialmente "imperativos categóricos" de validez universal (derecho apodíctico), por encima del tiempo y las circunstancias. No se dan detalles ni definiciones, y no se prescribe ningún castigo porque no se trata de legislación concreta ni casuística, sino de las condiciones para ser miembro de la comunidad.

Los mandamientos son llamados "palabras", no "leyes" (véase Ex 20,1; Dt 4,13; 5,19; 10,4). En los tratados hititas de vasallaje también se usaba el término "palabras" para designar las estipulaciones del tratado. Los mandamientos se entienden como formulados directamente por Yahvé a Israel (véase Dt 4,11ss; 5,4.22ss; 9,10; 10,4), mientras que las demás estipulaciones se dan a través de Moisés (Dt 5,23ss). Están formulados en segunda persona del singular, como si fueran dirigidos personalmente a cada miembro de la comunidad, pero en particular al varón adulto. Sus dos versiones presentan doce fórmulas construidas con la negación más la segunda persona del singular del futuro repartidas de forma desigual: Ex 20,3-7 / Dt 5,7-11, (cinco fórmulas); Ex 20,8-12 / Dt 5,12-16 (sólo una: Ex 20,10b / Dt 5,14b); Ex 20,13-17 / Dt 5,17-21 (seis fórmulas). Las doce fórmulas negativas son equiparables a las dos fórmulas afirmativas, en imperativo y relativas al sábado, que se hallan en el centro del Decálogo (véase Ex 20,8.12/Dt 5,12.16).

La división en diez mandamientos es relativamente tardía, ya que en la tradición judía primitiva no había fijado un sistema de división del Decálogo. De acuerdo con Filón de Alejandría (*Sobre el Decálogo* 50-51) y Flavio Josefo (*Antigüedades Judías* III,91-92), la división de los diez mandamientos es como sigue: 1) la unicidad de Dios; 2) la prohibición de hacer imágenes; 3) falso juramento; 4) observancia del sába-

do; 5) honor a los padres; 6) asesinato; 7) adulterio; 8) robo; 9) falso testimonio; 10) deseo de lo ajeno. Ésta es la división que han seguido la mayoría de Iglesias reformadas. Los luteranos y católicos, siguiendo a san Agustín y a los Padres latinos de la Iglesia, han unificado en un solo mandamiento la unicidad de Dios y la prohibición de hacer imágenes, y desglosado la prohibición de desear lo ajeno en dos, distinguiendo los bienes materiales de la mujer (y los deseos concupiscentes hacia ella). Filón de Alejandría consideraba el Decálogo como la parte esencial de la Ley, salida directamente de la boca de Dios, mientras que las demás leyes procedían de boca humana, aunque fuese la del más perfecto de los profetas, Moisés (*Sobre el Decálogo* 154.176). Lo mismo harían más tarde Jesús en Mt 22,36-40, donde combina Dt 6,6 y Lv 19,18 para presentarlos como síntesis de la Torá, y el mismo Mahoma en el *Corán* (sura 17,22-39), donde dice que el decálogo es el sumario de la Torá.

Si bien esto puede ser discutible (pues no son tan evidentes las conexiones), algunos autores han sugerido que el Código Deuteronómico puede verse como una aplicación desarrollada del Decálogo. El siguiente recuadro presenta este desarrollo:

Decálogo y Código Deuteronómico

Mandamientos del Decálogo	Aplicaciones del Deuteronomio
1-2 “No tendrás otros dioses”	Prohibición de culto en lugares sagrados cananeos (12,1-32)
3 “No tomarás en falso el nombre de Yahvé”	Prohibición de la apostasía y de la idolatría (13,1-14,27)
4 "Guarda el sábado”	Años y días santos (15,1-16,17)
5 “Honra a tu padre y a tu madre”	Respeto a las autoridades (16,18-18,22)
6 “No matarás”	Respeto a la vida humana (19,1-22,8)
7 “No cometerás adulterio”	Adulterio y mezclas ilícitas (22,9-23,18)
8 “No robarás”	Violaciones contra la propiedad (23,19-24,7)
9 “No darás falso testimonio”	Trato justo a los otros (24,8-25,4)
10 “No codiciarás”	Codicia de mujeres y propiedades (25,5-16)

No es fácil datar la fecha del Decálogo original. Formas rudimentarias del mismo (particularmente de Ex 20,13-15 / Dt 5,17-19, probablemente las formulaciones más antiguas) pueden rastrearse en el siglo VIII a.C., en tiempos de Oseas, quien presenta el siguiente orden: perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre (Os 4, 2; véase Jr 7, 9). Los Salmos también ofrecen citas de lo que podría ser el Decálogo (Sal 50,7.18-19; 81,10-11). Sea como fuera, la coloración deuteronómico-deuteronomista en sus dos versiones lleva a pensar que el Decálogo no existió, al menos en su formulación actual, hasta una época relativamente tardía; probablemente no anterior a Josías (640-609 a.C.).

El v. 6 (lo mismo que Ex 20,1) da la pauta de entendimiento de todo el Decálogo. Se trata de una autopresentación divina que incluye una referencia histórica a la liberación de Egipto. Yahvé se presenta como el Dios de la liberación que sacó a su pueblo de la esclavitud (véase Dt 6,12; 7,8; 8,14; 13,6.11). Nótese el orden. Yahvé no libera a Israel de la esclavitud a cambio de que cumpla antes sus mandamientos (no se trata de un trueque), sino que éstos son entregados después del don gratuito de la libertad a un pueblo que ya es libre. Son formulaciones para que el pueblo liberado y libre siga siéndolo y viva como tal. La obediencia a estos mandamientos constituye la respuesta adecuada del israelita liberado de la esclavitud (aunque no absolutamente libre, pues su nuevo Señor es Yahvé y no ya el faraón). Para la tradición judía posterior, el v. 7 es el primer mandamiento. Prohíbe cualquier otro dios en su presencia. Se trata de una tajante aseveración de que Yahvé es el único Dios para Israel. Se establece una íntima y exclusiva relación entre el Israel liberado y el Yahvé liberador. Aquí no se niega explícitamente la existencia de otros dioses (véase el apartado “Rasgos teológicos del Deuteronomio” de la Introducción).

Los vv. 8-9 son una prohibición de las imágenes (véase Dt 4,15-20) y su culto, y en particular del culto a otros dioses fuera de Yahvé. Esta prohibición se expresa por medio de los verbos “fabricar”, “postrarse” (v. 9a) y “dar culto”. En el Próximo Oriente antiguo se pensaba que en las imágenes moraban las divinidades, corriéndose el peligro de identificar imagen y divinidad, algo que pretende evitar la fe de Israel. Yahvé era conocido como un Dios celoso, algo que denota la exigencia de no adorar otros dioses extraños ni sus imágenes (Jos 24,19.23; véa-

se Dt 32,16; 1 R 14,22-23), la unicidad de Yahvé y el carácter especial de su relación con Israel, a quien elige entre las naciones (véase Ex 19,5; Dt 4,20.32ss; 29,27). La prohibición de las imágenes, además, sería también una referencia al modo en que Dios se reveló en el Sinaí/Horeb: audible, pero oculto a los ojos humanos (Dt 4,12.15; véase Ex 20,22.23). Ya que la traducción literal del v. 7 es «no tendrás otros dioses en mi presencia», es posible también que el sentido de la prohibición de imágenes y esculturas sea que Yahvé no permite que se coloquen imágenes de otros dioses junto a él en su santuario para adorarlas (véase 2 R 21,7; 23,4; Ez 8,9ss). El Deuteronomio (véase 29,24-27) y la Historia Deuteronomista interpretan la entrega de Israel a otros dioses, que Israel ni conoce ni debe conocer (véase Dt 4,28; 5,7; 6,14; 7,4.16.25; 8,19;11,16.28; 12,2.3.30.31; 13,3.7.8.14; 28,64;32,17; Jc 2,17; 2 R 17,35.37ss), y el pecado de Jeroboán de dar culto a imágenes de becerros que pretenden representar a Yahvé (véase 1 R 12,28), como la razón del castigo del exilio (véase Dt 28,64; Jr 5,19; 16,13).

El v. 9b ofrece una doble imagen de Yahvé (vengativa y misericordiosa), que no es más que una explicación de lo que significa que Yahvé es celoso. Precisamente, Marción se apoyó en la versión de Ex 20,5, entre otros textos bíblicos, para defender su dualismo: la existencia de un dios malo del Antiguo Testamento y un dios bueno del Nuevo Testamento. Al lector actual le puede sorprender y parecer injusto que Dios castigue la iniquidad de un hombre en sus descendientes. Pero esto se explica porque aquí Israel aparece como una "personalidad corporativa", solidaria en la culpa y el castigo. Esta mentalidad corporativa estuvo vigente mucho tiempo en Israel. Sin embargo, también será criticada por profetas exílicos como Jeremías (Jr 31,29-30) y Ezequiel (Ez 18; 33,1-20), e incluso por el propio Deuteronomio (24,16; véase 7,10), quienes rechazan firmemente que los hijos paguen las culpas de sus padres. De hecho, y sobre la base de Dt 24,16, Amasías mata a los asesinos de su padre, pero no a sus hijos (véase 2 R 14,5-6). No obstante, Dt 5,10 subraya que la misericordia de Yahvé es mucho mayor (véase Os 11, 8-9). Es probable que Dt 5,9b (y Ex 20, 5b) esté pensando no en cualquier delito, sino en transgresiones de índole esencialmente religiosa, como la violación de un tabú o la apostasía y rebelión contra Yahvé (véase Nm 16; Jos 7; Jc 21,10-11; 2 S 21).

El v. 11 prohíbe tomar el nombre de Yahvé en falso. La palabra hebrea por "falso" (o "vano") deriva de una raíz que significa "estar vacío" en el sentido de "estar sin sustancia, sin dignidad". De hecho, en Is 59,4 este término aparece en paralelo con "nada" (o "vaciedad"). La prohibición parece ser contra el falso uso del nombre de Yahvé en un juramento en procesos legales (Dt 6,13; 10,20). El nombre de Yahvé no debe ser mal utilizado en magias, sortilegios, perjurios o maldiciones (véase Lv 24,10-23).

Los vv. 12-15 ordenan guardar y santificar el sábado. Ex 20,8 habla de "recordar" en lugar de "observar", pero Dt 5,15 utiliza el primer verbo para llamar la atención sobre acontecimientos específicos del pasado. "Santificar" significa "separar", en este caso, separar el sábado del uso profano y reservarlo para Yahvé, aunque el Deuteronomio considera que la santificación o consagración es una acción también humana, individual y colectiva (véase Dt 14,2; 15,19; 22,9). Ex 20,8-11 también recoge este mandamiento, pero la justificación que dan ambas versiones para observarlo es distinta. Dt 5,15 lo justifica basándose en la teología de la Historia de la Salvación, particularmente en la liberación de Egipto (este recuerdo se repite para justificar el cumplimiento de otras normas; Dt 10,19; 15,15; 16,12; 24,18.22). Además, se refiere solamente a descansar, sin sentido cultual (el v. 15 dice "guardar" y no "santificar" como en el v. 12). Tiene aquí un mayor sentido humanitario y social, pero no exclusivamente, ya que también se le da un sentido soteriológico (liberación de Egipto) y supone la preservación del conocimiento de Yahvé y su relación con Israel. Por su parte, la versión del Éxodo se apoya en la teología de la creación, particularmente en Gn 2,2-3 (texto sacerdotal), y subraya el deber de santificarlo (véase Ex 20,11). Para la tradición sacerdotal, además, el sábado es señal de la alianza eterna entre Dios e Israel (véase Ex 31,16-17). Otra diferencia secundaria, que subraya el aspecto social de la versión del Deuteronomio, es que 5,14 incluye entre los que deben descansar el sábado al buey y al asno (animales no incluidos en Ex 20,10). Claramente, aquí se está pensando en hombres libres, poseedores de tierras, siervos y animales, probablemente también con residentes extranjeros asalariados a su servicio. Es paradójico, sin embargo, que no se mencione a la esposa entre aquellos que deben descansar en sábado, aunque seguramente estará implícita, ya que

ella no quedaba exenta de este mandamiento. El mandamiento del sábado, además de beneficiar a los esclavos, aunque no fuera ésta una norma nacida de ellos, podía perjudicar o ser mal visto por los comerciantes, que debían abstenerse de sus lucrativas tareas, e incluso por algunos compradores. En el sábado las relaciones jerárquicas desaparecen y todos se hacen iguales en la libertad dada por Yahvé. La observancia del sábado era vista en Israel como una condición para la alegría y la prosperidad (véase Is 58,13-14; Jr 17,25.25) y su transgresión como causa de infortunio (véase Jr 17,27; Ez 22,8.15; Ne 13,18). Su violación suponía la pena de muerte (Ex 31,14), aplicada por lapidación (Nm 15,32-36; véase Misná, *Sanedrín* 7,4).

El sábado, en su formulación actual, parece ser una institución típicamente israelita, sin paralelos en otras culturas. No queda claro cuál fue su origen. Algunos autores creen que es babilónico, y lo identifican con el *sap/pattu(m)* ("luna llena") y unido a los *umê lemnûti*, días tabú, en los que había que abstenerse de ciertos trabajos. Siguiendo este razonamiento, en sus orígenes el sábado en Israel no era el séptimo día de la semana, sino el día de luna llena (véase Am 8,4-7; Os 2, 1-15; Is 1,10-14; 2 R 4,22-23; Ez 45,17), considerado una ocasión propicia para recibir un oráculo (véase 2 R 4,23) y sujeto a la prohibición de realizar transacciones comerciales (véase Am 8, 5). Junto a esta fiesta existía la costumbre familiar de interrumpir el trabajo cada siete días para dar descanso al ganado de labranza (véase Ex 23,12; 34,21). En tiempos del exilio, cuando el sábado cobra importancia como distintivo de la fe judía, ambas instituciones se habrían combinado, y el sábado habría pasado de ser mensual a semanal. Pero la cuestión sigue abierta.

Tampoco queda claro qué se entiende aquí por trabajo ni qué trabajos quedan excluidos, aunque la referencia al buey y al asno apunta claramente a tareas de labranza. Mucho más tarde, el Talmud de Babilonia señalará «los treinta y nueve trabajos básicos» o actos de creación prohibidos en sábado, prototipos de los trabajos prohibidos o permitidos en sábado, desde la preparación del campo y del cultivo hasta la elaboración del cuero, el metal y los tejidos (véase *Shabbat* 73a). La tradición rabínica exime de esta prohibición ciertas tareas humanitarias, como la ayuda en el parto (véase Talmud de Babilonia, *Shabbat* 128b; Misná *Shabbat* 18,3), el salvamento de otros (véase

Misná *Erub* 4, 3), e incluso el rescate de ganado bajo ciertas circunstancias (véase Talmud de Babilonia, *Shabbat* 128b). Como Mc 2,27, la tradición rabínica, aunque más tardíamente, también deja claro que el sábado es para el hombre y no al revés: «El sábado se os da a vosotros, no vosotros al sábado» (*Mekilta.* 31,13; III,198).

El v. 16 (véase Ex 20,12; Lv 19,3) ordena «honrar padre y madre» en el contexto de una familia multigeneracional. "Honrar" o "dar gloria" tiene aquí el sentido de "proveer sustento para", refiriéndose a la asistencia material (comida, vestido, refugio; véase Si 3,1-16; 7,27; Tb 4,3-4; 5,18; Jub 35,1-8; Talmud de Babilonia, *Yebamot* 65b; *Mekilta Bahodes*,VIII) y al respeto a la inviolable dignidad de los progenitores por parte de los hijos adultos, lo que implica la prohibición de despreciarlos (Dt 27,16), maldecirlos (Ex 21,17; Lv 20,9), golpearlos (Ex 21,15), deshonrarlos (Dt 21,18-21) o incumplir su voluntad (Is 29,13; 58,13). La referencia a la "tierra" subraya el carácter social de este mandamiento: Israel podría perder la tierra, y de ahí su condición de nación (véase Dt 4,26-27; 11,8-9; 30,16-20). El castigo israelita por la violación de este precepto era la pena de muerte (véase Ex 21,17; Lv 20,9; Dt 21,18-21; 27,16). Flavio Josefo subraya que «la ley prescribe el respeto a los padres, inmediatamente después del que se debe a Dios» (*Contra Apión* 2,206).

El v. 17 prohíbe "matar" (*rāṣaḥ*). Este verbo puede ser utilizado tanto en casos de homicidio premeditado como involuntario, aunque aquí el énfasis parece ponerse en el primer caso. Desde el s. VIII a.C. este verbo se usó especialmente para designar el asesinato premeditado, injustificado y realizado con maldad. Se pretende proteger la sacralidad de la vida humana (véase Gn 9,6), pero no se refiere a la pena capital (véase Ex 21,12-17) o a la muerte en batalla (véase Dt 7,2; 2,1-14.17; 1 S 15,3; 2 S 8). Desde una perspectiva religiosa, el homicidio "contamina" la tierra (Nm 35,33-34; Dt 19,10; 21,7ss). No parece que se contemple aquí el caso de suicidio, el cual, en algunas circunstancias, es visto como una forma de muerte heroica y trágica, sin que lleve acompañada juicios condenatorios (véase Jc 9,54; 16,23-30; 1 S 31,4; 2 S 17,23; 1 R 16,18; véase Mt 27,5).

El v. 18 prohíbe el adulterio (véase Ex 20,14; Lv 18,20). Esta prohibición sólo pretende impedir que el varón irrumpa en un matrimonio extraño, ya que, según el derecho véterotestamentario, el varón sólo

puede "romper" el matrimonio de otro, y la mujer sólo el propio. El adulterio, lógicamente, afecta a la estabilidad de la familia (especialmente en cuestiones de honor, paternidad y herencia) y también a la de la comunidad. Es castigado con la pena de muerte para la pareja adúltera (véase Lv 20,10; Dt 22,22). En estos textos no se indica expresamente la forma de la muerte, pero, siguiendo Dt 22,21.24, se sobreentiende que por lapidación (véase también Ez 16,38.40; 23,45.47; Jn 8,5). Sin embargo, otros textos, fuera del ámbito jurídico, muestran una reacción menos drástica, que sugiere que no siempre la adúltera era lapidada: Jr 3,8 y Os 2,4 plantean el divorcio o repudio (con deshonra pública; véase Jr 13,22.26-27) y Pr 6,32-35 una indemnización. La inicial actitud de José con respecto al embarazo de María (repudio en secreto; Mt 1,19) sería más próxima a estos textos proféticos, pero superándolos en humanidad. El Código de Hammurabi condenaba a la pareja adúltera a ser atada y arrojada al agua, pero el marido podía perdonar la vida a su esposa, y el rey hacer lo propio con el adúltero (CH 129). Esta posibilidad de perdón por parte del marido también es contemplada por las Leyes Asirias Medias (LAM A15). Esto no lo permite la legislación israelita porque considera el adulterio una ofensa a Yahvé, quien puede vengarla (véase Gn 12,17; 20,17-18; 26,10; Nm 5,11-12; 2 S 12,10ss; Jb 31,9ss; Sb 3,16ss; 4,6), y un mal a erradicar en Israel (véase Dt 22,22).

El v. 19 prohíbe robar. La prohibición de robar es muy amplia y, aunque la mayoría de las veces que se utiliza este verbo en el Antiguo Testamento es para referirse a cosas, también puede incluir el rapto de personas (véase Gn 40,15; Ex 21,16; Dt 24,7). En tal caso se diferenciaría más claramente de la prohibición de "desear" del v. 21. En su formulación actual se refiere al robo de propiedades privadas, lo cual también puede dañar a la comunidad. El robo es tal tanto si se logra llevar a cabo como si no (véase Jr 7,9; Ez 18,7.12.16.18; Os 4,2; Mi 2,1-2; Za 5,3-4; Sal 35,10; 50,18; 62,11; 69,5); incluye todos los cambios de los límites de terrenos realizados secretamente (véase Dt 19,14; 27,17; Jb 24,2; Os 5,10; Pr 22,28; 23,10-11), como el uso de falsas medidas en el comercio (véase Dt 25,5; Pr 11,1; 20,10; 23,10) o la venta de productos de inferior calidad (p.e. Am 8,4).

El v. 20 prohíbe el falso testimonio contra el prójimo. No se refiere principalmente a la prohibición de la mentira, sino a falsas denuncias y

falsos testimonios. En el antiguo Israel el papel del testigo es a veces el del acusador. Para los casos de pena de muerte eran necesarios al menos dos testigos que acusaran al condenado (véase Nm 35,30; Dt 17,6-7; 19,15). El falso testimonio es un grave mal social (véase Ex 20,16; 23,1ss; Lv 19,15-16; Dt 16,19-20; 19,16ss). El ideal era una administración de justicia irreprochable (p.e. Dt 19,16-21). En último caso, se esperaba que Yahvé no dejara el mal impune (véase Pr 19,5.9; 21,28; Sal 27,12.14; 35,1ss; 69 2ss; 94,20-21). La Misná contempla la pena de azotes para quien da falso testimonio en caso de deudas (véase *Makkot* 1,2).

El v. 21 prohíbe desear la mujer del prójimo (particularmente israelita) y codiciar sus bienes. Un prójimo, como ya se ha dicho, de cierto nivel económico, poseedor de casa, tierras cultivables, siervos y animales de labranza (buey y asno). El verbo en cuestión no significa solamente "codiciar" o "apropiarse para el uso propio de uno"; implica también toda la serie de acciones concomitantes para apropiarse de lo deseado, incluido el deseo de realizar la apropiación. Es curioso notar que aquí a la mujer se la distingue claramente de la casa y otras posesiones, a diferencia de Ex 20,17, donde aparece junto con siervos, siervas y el ganado, siendo vista más como valor económico que como objeto de deseo sexual (quizá en un ejemplo de la minusvaloración sacerdotal y cultual de la mujer propia del postexilio, a pesar de Gn 1,27). Al igual que Jesús en Mt 5,28, también la tradición rabínica considera el deseo de la mujer ajena como adulterio (véase *Pessiqta Rabbathi*, capítulo 24).

El v. 22 sirve de colofón al Decálogo, enmarcándolo en el mismo lugar que comenzó (vv. 2-5): la teofanía del Horeb. Las "palabras" dichas por Yahvé corresponden, lógicamente, a las del Decálogo. Pero en este caso, los destinatarios de las mismas no son únicamente los israelitas ("vosotros") sino "vuestra asamblea", enfatizando así el carácter de comunidad litúrgica del pueblo de Israel, tanto en el Horeb (Dt 9,10; 10,4; 18,16) como en Moab (Dt 31,30). Que el Decálogo sea pronunciado directamente por Yahvé, sin que se le añadiera nada más, y grabado en tablas de piedra, y no transmitido únicamente de viva voz para ser recordado, subraya su importancia central e inequívoca en el conjunto de la Ley. El Deuteronomio será puesto por escrito por Moisés (Dt 31,9.24), pero no directamente por Yahvé, como en el caso del Decálogo.

Mediación de Moisés (5,23-31)

23 Cuando vosotros oísteis la voz que salía de las tinieblas*, mientras la montaña ardía, os acercasteis a mí todos vosotros, jefes de tribu y ancianos, 24 y me dijisteis: «Mira, Yahvé nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza y hemos oído su voz de en medio del fuego. Hemos visto en este día que puede Dios hablar al hombre y seguir éste con vida. 25 Pero, ¿por qué hemos de morir por ese fuego que nos va a devorar?; si seguimos oyendo la voz de Yahvé nuestro Dios, moriremos. 26 Pues, ¿qué hombre* ha oído como nosotros la voz del Dios vivo hablando de en medio del fuego, y ha sobrevivido? 27 Acércate tú a oír todo lo que diga Yahvé nuestro Dios, y luego nos dirás todo lo que Yahvé nuestro Dios te haya dicho; nosotros lo escucharemos y lo pondremos en práctica.» 28 Yahvé oyó vuestras palabras y me dijo: «He oído las palabras de este pueblo, lo que te han dicho; está bien todo lo que han dicho. 29 ¡Ojalá fuera siempre así su corazón de modo que me temieran y guardaran todos mis mandamientos, y de esta forma serían eternamente felices, ellos y sus hijos! * 30 Ve a decirles: Volved a vuestras tiendas.» 31 Tú quédate aquí junto a mí; yo te diré a ti todos los mandamientos, preceptos y normas que has de enseñarles para que los pongan en práctica en la tierra que yo les doy en posesión".

V. 23 En lugar de «tinieblas», los LXX, armonizando con Dt 4,12, leen «fuego».

V. 26 «hombre» (*bāśār*). Este término es distinto al utilizado en el v. 24 para «hombre» (*ʼādām*). *bāśār* designa la condición corpórea y efímera del hombre, y podría traducirse como «ser de carne» o «mortal». *ʼādām* es más genérico y colectivo: «humanidad».

Vv. 28-29 El Pentateuco Samaritano y una colección de testimonios mesiánicos de Qumrán colocan estos versículos, seguidos de Dt 18,18-19, inmediatamente después de Ex 20,21b, de modo que quedan conectadas las dos versiones del Decálogo.

Los vv. 23-31 describen el papel mediador de Moisés. Los vv. 23-27 presentan la petición que el pueblo hace a Moisés para mediar ante Yahvé. La asamblea mencionada en el v. 22 queda desplegada ahora en una comunidad jerarquizada: «vosotros, jefes de tribu y ancianos» (v. 23). El v. 24 conjuga los verbos "ver" y "oír" y los sustantivos "gloria" y vida". La asamblea ve que Yahvé puede hablar al hombre sin que éste muera. En este sentido, puede decirse que, para el Deuteronomio, la experiencia del Horeb es un acontecimiento primordial,

porque en él se configura la existencia de Israel en la tierra; es lo que podría denominarse un "mito de origen", como también lo son los de los patriarcas y el éxodo. Los vv. 25-26 muestran, no obstante, un prudente respeto por parte del pueblo, que opta por no arriesgarse demasiado. El sentido de estos versículos sería algo así como que el pueblo reconoce que ha salido vivo de la experiencia, pero que prefiere no exponerse demasiado a ella no sea que finalmente muera. El término hebreo utilizado para "hombre" (*bāśār*) en el v. 26 es distinto al utilizado en el v. 24 (*'ādām*), éste mucho más genérico y colectivo ("humanidad"; véase Gn 1,26-27; 2,7). El primer término designa fundamentalmente la condición corpórea o realidad externa carnal del hombre (y del animal), y puede traducirse por "carne". Aquí podría entenderse como "ser de carne" o "mortal" (véase Is 31,3; Jr 17,5; Jb 10,4). Ante esta situación de temor reverencial, el pueblo opta por el mediador Moisés, dispuesto a cumplir lo que ordene Yahvé a través de él (v. 27; véase 18,16-17). Esta actitud del pueblo es valorada positivamente por el mismo Yahvé (v. 28), quien desea que se mantenga siempre por su bien y felicidad (v. 29). Tras esto, el pueblo debe volver a sus tiendas (v. 30) y Moisés quedarse con Yahvé para recibir «todos los mandamientos, preceptos y normas» que ha de enseñar a Israel para que los ponga en práctica en la tierra prometida. Se trata del conjunto del Código Deuteronómico, y no del Decálogo.

Exhortación a cumplir la Ley como fuente de felicidad para Israel (5,32-33)

[32] Cuidad, pues, de proceder como Yahvé vuestro Dios os ha mandado. No os desviéis ni a derecha ni a izquierda. [33] Seguid en todo el camino que Yahvé vuestro Dios os ha trazado: así viviréis, seréis felices y prolongaréis vuestros días en la tierra que vais a tomar en posesión.

Finalmente, los vv. 32-33 constituyen una exhortación enfática ("cuidad", "no os desviéis", "seguid") a cumplir todo lo mandado por Yahvé, que no es otra cosa que el "camino" (v. 33) para que sean felices y prolonguen indefinidamente su estancia en la tierra. La imagen de la Ley como camino es recurrente en el Sal 119, y tanto en el Deuterono-

mio (10,12; 11,22) como en la Historia Deuteronomista (Jos 22,5; 1 R 8,58; 2 R 21,21; 22,2; véase Gn 18,19; Jr 7,23) es una imagen frecuente para designar el comportamiento recto. Tanto el Decálogo como el Código Deuteronómico se entienden como el camino que debe seguir el pueblo de Israel para seguir siendo un pueblo libre y feliz de generación en generación. Y Yahvé es la fuente de esa libertad y felicidad.

Evocación de los mandamientos como fuente de felicidad (6,1-3)

**6 1 Éstos son los mandamientos, preceptos y normas que Yahvé
vuestro Dios ha mandado enseñaros para que los pongáis en
práctica en la tierra a la que vais a pasar para tomar posesión de
ella. 2 Así temerás a Yahvé tu Dios, guardando todos los preceptos
y mandamientos que yo te prescribo hoy*, tú, tu hijo y tu nieto,
todos los días de tu vida, y así se prolongarán tus días. 3 Escucha,
Israel; esmérate en practicarlos para que seas feliz y te multipliques, como te ha prometido Yahvé, el Dios de tus padres, en la
tierra que mana leche y miel.**

V. 2 El TM no dice «hoy», pero sí el Pentateuco Samaritano y los LXX. Dada la importancia teológica que tiene el «hoy», como actualización constante de la Alianza, en el libro del Deuteronomio, parece razonable optar por su inclusión.

Este capítulo puede dividirse en cuatro partes: a) 6,1-3: evocación de los mandamientos como fuente de felicidad; b) 6,4-9: el mandamiento principal que nunca debe olvidarse: el amor total a Yahvé; c) 6,10-19: llamada a la fidelidad a Yahvé, prohibición de acudir a otros dioses bajo amenaza de destrucción y obligación de guardar sus mandamientos; d) 6,20-25: educación de los hijos en la Ley, en su observancia y en su motivación.

Los vv. 1-3 introducen la sección de Dt 6-11 (la cual a su vez incluye otras sub-introducciones en Dt 8,1 y 11,1). Dt 5,27 - 6,3 conforman un quiasmo, cuyo centro es 5,32-33, que sirve de puente entre el Decálogo y las exhortaciones a cumplir la Ley deuteronómica. La palabra traducida por "mandamientos" (v. 1) está en singular, lo que ha hecho suponer a más de un autor que se refiere al gran mandamiento que se enuncia después en los vv. 4-9, el *Shemá* (otros creen que se refiere al Decálogo), mientras que los "preceptos" y "normas" se referirían al Código Deuteronómico (Dt 12-26). De alguna manera Dt 6-11 confor-

maría un gran comentario al *Shemá*. Dado que los vv. 2-3 han pasado de la segunda persona del plural (v. 1) a la segunda del singular, se consideran un añadido posterior. El guardar los mandamientos forma parte esencial del temor a Yahvé (véase Dt 4,10; 5,26; 6,13.24; 8,6; 10,12.20; 13,5; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12-13) y es fuente de bienestar para todas las generaciones de Israel. Ben Sira, hacia el 180 a.C., identifica la Sabiduría personificada con la Ley (Si 24), de modo que cumpliendo ésta se adquiere sabiduría. En una clara analogía con este episodio, el Evangelio de Juan enfatizará que amar a Jesús implica también guardar sus mandamientos: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Jn 14,15). La descripción del país a conquistar como una tierra que mana leche y miel (¡lo mismo se dice de Egipto excepcionalmente en Nm 16,13!) ya apareció en Ex 3,8.17 y en Lv 20,24, pero es mucho más frecuente en el Deuteronomio (6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; véase Jos 5,6). En textos ugaríticos, que emplean expresiones semejantes aunque no iguales, en particular en "El combate de Baal y Mot", la prueba de que Baal no ha sido derrotado por Mot (la muerte) es que los cielos lloverán aceite y los torrentes fluirán miel (véase KTU 1,6; III,12-13). El Cantar de los Cantares utiliza la leche y miel como imagen sensual del amor entre amantes (Ct 4,11; 5,1).

El mandamiento principal: el amor a Yahvé (6,4-9)

4 *Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. 5 Amarás
a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con *todo tu ser* y con todas tus
fuerzas. 6 Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.
7 Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en
casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; 8 las atarás
a tu mano como una señal, y serán como una insignia* entre tus
ojos; 9 las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas.

V. 4 Antes de «Escucha, Israel», los LXX dicen: «Éstos son los decretos y las normas que mandó el Señor a los hijos de Israel en el desierto, cuando fueron sacados de la tierra de Egipto». Se trata de la inserción de una fórmula introductoria similar a la de Dt 4,45.

V. 8 El término hebreo traducido aquí por «insignia» (o «señal», «recordatorio») sólo aparece aquí y en Ex 13,16 y Dt 11,18. Su traducción no es fácil, y en los targumes suele traducirse por «oraciones» o, del griego, «filacterias» («salvaguarda», «defensa», «amuleto»). Algunos sugieren traducir «cinta». En la Misná (*Shabbat* 6,1) este término está asociado a los adornos de la mujer.

Los vv. 4-9, más que una oración, constituyen una auténtica proclamación de fe. Es el famoso *Shemá* (“escucha”). Para Jesús supone el mayor y primer mandamiento (véase Mc 12,29), al igual que para los rabinos, que lo consideran el más importante de los 612 mandamientos de la Ley. La frase *YHWH ’ĕlōhênû YHWH ’eḥād* (lit. «Yahvé nuestro Dios Yahvé uno») del v. 4 es elíptica y omite todo verbo. Puede admitir cuatro traducciones: 1) «Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno»; 2) «Yahvé es nuestro Dios, Yahvé solo»; 3) «Yahvé nuestro Dios es un (solo) Yahvé»; 4) «Yahvé nuestro Dios, Yahvé es uno». Las dos primeras traducciones no parecen probables, pues en el Deuteronomio *YHWH ’ĕlōhênû* nunca aparecen como sujeto y predicado, sino como aposición entre sí (véase 1,6; 5,2; 6,20.24.25), y la cuarta traducción ofrece un sujeto discontinuo. Por esta razón, se prefiere la tercera traducción o similares como «Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé», por la que opta la *Nueva Biblia de Jerusalén*. Esta traducción enfatiza la unidad de Yahvé (véase Is 44,5-6; 45,6.14.18.22; 46,9), quien no se despliega en diferentes formas o manifestaciones como los distintos Baales (véase 1 S 7,4), y quizá también su unicidad dentro de un estricto monoteísmo: sólo Yahvé es Dios... y para todas las naciones (véase 1 R 8,60; Za 14,9). De esta manera, la fórmula podía conjugar dos ideas: por un lado, que Yahvé es incompatible con la adoración a otros dioses (lo que supone una defensa de la monolatría); por otro, que el culto a Yahvé no se puede fraccionar en diferentes cultos locales, como «Yahvé, Señor de los ejércitos» en Jerusalén, «Yahvé de Betel», «Yahvé de Samaría», «Yahvé de Hebrón» (lo que supone una defensa de lo que algunos autores denominan “monoyahvismo” frente al “poliyahvismo”).

La relación que ha de establecer el israelita con Yahvé debe estar basada fundamentalmente en el amor (v. 5; véase Jc 5,31), y no simplemente en una visión legalista. Es un amor recíproco (Dt 7,8; véase Os 1-3). Los términos “corazón”, “ser” y “fuerza”, que sirven para designar la búsqueda y entrega amorosa del israelita a Yahvé, son recurrentes en la literatura deuteronomista (Dt 4,29; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10; Jos 22,5; 23,14; 2 R 23,3.25). Este concepto de amor en el contexto de una estructura de alianza parece derivarse tanto de los tratados del Próximo Oriente antiguo, en los que el vasallo es obligado a amar al soberano y servirle, como es el caso del “juramento de fidelidad de Asaradón” (del siglo VII a.C.), como de la insistencia

del amor mutuo desarrollada por los profetas. Se trata de un amor del corazón, que según la antropología hebrea incluye las emociones, la mente y la voluntad (véase Gn 8,21; Os 7,11; Jr 5,21), y de un amor de todo el ser humano en su integridad.

Los vv. 6-9, de cierto tono catequético, insisten en que Israel nunca debe olvidar las "palabras", lo cual puede referirse tanto al *Shemá* como al conjunto de normas del Deuteronomio (Ex 13,9.16 enfatiza lo mismo, pero, más que con las palabras, lo relaciona con la acción salvífica de la liberación de Egipto). Llevarlas en el corazón significa hacerlas propias, siempre presentes, y cumplirlas a lo largo de la vida. Repetir estas palabras "en casa", "de viaje", "acostado" o "levantado" (v. 7), expresiones en conjunto de totalidad, significa repetirlas siempre (como en Dt 11,18-19). La expresión figurativa del v. 8 (no así el v. 9) de llevar atadas a la mano como una señal estas palabras fue tomada literalmente por el Judaísmo posterior, que usó de filacterias (véase Mt 23,5). En Pr 3,3; 6,21 y 7,3 se habla en sentido figurado de las instrucciones sapienciales, que deben llevarse atadas a cuello y dedos y grabadas en el corazón, y en Ct 8,6 del amor de los amantes sellado en sus corazones. El Talmud de Babilonia recomienda que el rey lleve unido a su brazo el libro de la Ley (véase *Sanedrín* 22a; véase Dt 17,19). En Qumrán se han encontrado filacterias que contienen el texto de Dt 5,22-6,9. Según la Misná, las mujeres, los esclavos y los menores estaban dispensados de la recitación del *Shemá* y de las filacterias, aunque estaban obligados a la *tefilá* (oración que contenía diecinueve bendiciones), a la *mesusá* (pequeño recipiente que contiene fragmentos del Deuteronomio que suele colocarse al umbral de la puerta de entrada en las casas) y a la bendición de las comidas (véase *Berakot* 3,3).

Llamada a la fidelidad a Yahvé (6,10-19)

10 Cuando Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra que ha
de darte, según juró a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob: ciudades
grandes y hermosas que tú no has edificado, 11casas llenas de toda
clase de bienes, que tú no has llenado, cisternas excavadas que tú
no has excavado, viñedos y olivares que tú no has plantado, cuando
comas y te hartes, 12cuídate de no olvidarte de Yahvé que te sacó del
país de Egipto, de la casa de servidumbre. 13 A Yahvé tu Dios temerás, *a él servirás y por su nombre jurarás.

[14] No vayáis detrás de otros dioses, de los dioses de los pueblos
que tendréis a vuestro alrededor, [15] porque Yahvé tu Dios, que está
en medio de ti, es un Dios celoso. La ira de Yahvé tu Dios se encen-
dería contra ti y te haría desaparecer* de la faz de la tierra. [16] No
tentaréis a Yahvé vuestro Dios, como le habéis tentado en Masá. [17]
Guardaréis cuidadosamente los mandamientos de Yahvé vuestro
Dios, los estatutos y preceptos que te ha prescrito, [18] harás lo que es
recto y bueno a los ojos de Yahvé para que seas feliz y llegues a
tomar posesión de esa tierra buena que Yahvé prometió con jura-
mento a tus padres, [19] arrojando ante ti a todos tus enemigos, como
te ha dicho Yahvé.

V. 13 Los LXX, Mt 4,10 y Lc 4,8 añaden «sólo», quedando la frase «sólo a él servirás».

V. 15 El targum Pseudo Jonatán añade «pronto».

Los vv. 10-12 recuerdan a Israel que nunca debe olvidar que el Yahvé de la promesa a los patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob) y que les liberó de Egipto es el mismo que les entregará gratuitamente las ciudades, viñedos y olivares de Canaán, que Israel no edificó ni trabajó. Es decir, Yahvé sigue siendo el Dios de Israel tanto en el desierto como en la ciudad. Por tanto, sólo Yahvé es el Señor de la tierra y de su fertilidad, por lo que Israel no debe ni puede buscar apoyo en otros dioses locales. La invitación a recordar indica el carácter litúrgico de este material, ya que el objetivo principal de la liturgia es la *anamnesis* (hebreo *zikkarôn*), que recuerda y actualiza los acontecimientos salvíficos del éxodo y la alianza. Los verbos “temer”, “servir” y “jurar por” del v. 13 resumen los deberes religiosos y morales que debe cumplir todo israelita con respecto a Yahvé (véase Dt 10,20, donde se añade el deber de apegarse a Yahvé). Servir a Yahvé (v. 13), el Dios de la liberación, es lo opuesto a vivir en Egipto, «la casa de servidumbre» (v. 12), y «jurar en su nombre» significa reconocer que sólo Yahvé (y ningún otro dios; véase Jr 5,7) es el árbitro supremo en los juicios (véase Jr 12,16-17; Sal 63,12).

Los vv. 14-19 explicitan precisamente el celo de Yahvé y la prohibición de acudir a otros dioses de pueblos vecinos (lo que da a entender que los pueblos cananeos de la tierra ya han sido destruidos; véa-

se 7,1-2). Precisamente, el v. 15, que recuerda el celo y a la ira de Yahvé (véase 5,9), se sitúa justo en el centro de los vv. 10-19. Acudir a otros dioses es “tentar” a Yahvé (v. 16), es decir, ponerle a prueba como en Masá, donde el pueblo, ante la falta de agua, desconfió de su benevolencia (véase Ex 17,1-7; Nm 20,2-13; también Dt 9,22; 33,8; Sal 78,18.19.41.56; 95,9; 106,14). Tentar a Yahvé es, por un lado, no tomar en serio la amenaza del castigo del v. 15, y, por otro, lo opuesto a temerle y cumplir su voluntad (vv. 17-18; véase 5,31-33; 6,1). Hacer «lo que es recto y bueno a los ojos de Yahvé» (v. 18) es una expresión típica de la literatura deuteronómica (véase Dt 12,25; 13,19; 21,9; 1 R 11,36.38). El mismo Jesús se servirá de Dt 6,16 para rechazar la tentación del diablo (véase Mt 4,7). El v. 19, un tanto abrupto, suele considerarse una adición tardía, si bien no desentona con el contexto de la conquista de la tierra.

Educación de los hijos en la Ley (6,20-25)

**20 Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: «¿Qué son estos
estatutos, estos preceptos y estas normas que Yahvé nuestro Dios
os ha prescrito?», 21 dirás a tu hijo: «Éramos esclavos del faraón en
Egipto, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte. 22 Yahvé rea-
lizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles
en Egipto, contra el faraón y contra toda su casa. 23 Y nos sacó de
allí para traernos y entregarnos la tierra que había prometido con
juramento a nuestros padres. 24 Y Yahvé nos mandó que pusiéra-
mos en práctica todos estos preceptos, temiendo a Yahvé nuestro
Dios, para que nos vaya siempre bien y nos mantenga en vida como
el día de hoy. 25 Tal será nuestra justicia*: cuidar de poner en prác-
tica todos estos mandamientos ante Yahvé nuestro Dios, como él
nos ha mandado».**

V. 25 Los LXX traducen «compasión», y la Vulgata, «misericordia».

Los vv. 20-25 pueden considerarse una especie de catequesis judía para los niños. Se trata de la *hagadá* de la Pascua (véase Ex 12,26-27; 13,8-9). Cada niño debe ser instruido cuidadosamente en la alianza, en las acciones salvíficas de Yahvé (véase Ex 13,14) y en los deberes

correspondientes de Israel. Estos versículos, junto con Dt 26,5-10 y Jos 24,2-13, conforman lo que se ha denominado los "credos históricos" de Israel, que recuerdan a las generaciones futuras de Israel todo lo realizado por Yahvé a favor de su pueblo (véase Dt 4,34). El v. 22 parece combinar expresiones de Gn 12,17 («grandes y terribles», «contra el faraón y contra toda su casa») con expresiones de la tradición de las plagas del Éxodo («señales y prodigios»; Ex 4,21; 7,3; 11,9-10; véase Dt 4,34; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11). El v. 23 enfatiza que el motivo de la liberación es la entrega de la tierra a Israel como cumplimiento del juramento hecho a los patriarcas. El auténtico Señor de Israel no es el faraón, sino Yahvé (véase Lv 19,36-37; 25,42.55). El v. 24 da por supuesto que la entrada en la tierra ya se ha producido y utiliza, una vez más, la actualizante referencia temporal «el día de hoy». El término del v. 25 generalmente traducido por "justicia" puede tener el sentido de justicia moral o de inocencia legal. En este caso es traducido por los LXX como "compasión" y por la Vulgata como "misericordia". En esta línea, algunos autores prefieren traducirlo por "favor", entendiendo el versículo como «Y favor nos será concedido si tuviéremos cuidado de poner por obra todos estos mandamientos...». La justicia es una de las cualidades fundamentales de Yahvé y se convierte a su vez en un imperativo ético para su pueblo Israel (véase Dt 33,21). Otros lo traducen como "mérito", como en Dt 24,13 (sentido parecido puede tener en Gn 15,6).

Exhortación a destruir todo culto idolátrico (7,1-6)

**7 1 Cuando Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra a la que
vas a entrar para tomarla en posesión, y haya arrojado al llegar
tú a naciones numerosas: hititas, guirgaseos, amorreos, cananeos,
perizitas, jivitas y jebuseos, siete naciones más numerosas y fuertes
que tú, 2 cuando Yahvé tu Dios te las entregue a tu llegada y tú las
derrotes*, las consagrarás al anatema. No harás alianza con ellas,
no les tendrás compasión, 3 ni emparentarás con ellas: tu hija no la
darás a su hijo ni tomarás una hija suya para tu hijo, 4 porque apar-
taría a tu hijo de mi seguimiento, y serviría* a otros dioses, y la ira
de Yahvé se encendería contra vosotros y se apresuraría a destrui-
ros. 5 Por el contrario, esto es lo que haréis con ellos: demoleréis sus**

altares, romperéis sus estelas, arrancaréis sus cipos* y prenderéis fuego a sus ídolos. 6 Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios; a ti te ha elegido para que seas, de entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra, el pueblo de su propiedad*.

V. 2 En lugar de «las derrotes», los LXX traducen «las derrotarás enteramente».

V. 4 Pese a que el sujeto está en singular, el verbo hebreo está en plural. El Pentateuco Samaritano, los LXX y la Vulgata lo tienen en singular.

V. 5 Lit. «los asherim», es decir, «los cipos [o "estacas"] de Asherá» o «los ídolos de Asherá». Otros traducen «árboles [o "postes"] sagrados».

V. 6 En hebreo lit. «tesoro», «posesión privada». Los LXX traducen «superior», los targumes arameos «amado» y la Vulgata «peculio».

El cap. 7 puede estructurarse de la siguiente manera: a) 7,1-6: exhortación a acabar con todo culto idolátrico; b) 7,7-15: elección de Israel y bendición divina; c) 7,16-26: exhortación a acabar con todo culto idolátrico). Este capítulo muestra ciertas similitudes con el final del Código de la Alianza (Ex 23,20-33), pero mientras éste se presenta como un discurso de Yahvé, Dt 7 lo es de Moisés. En Dt 7 desaparece la imagen del Ángel de Yahvé (véase Ex 23,20-23), probablemente para evitar confusiones idolátricas, y se enfatiza la llamada a la expulsión de las naciones con la introducción del anatema. Por otro lado, prueba de la complejidad composicional de este capítulo son los cambios de destinatarios (segunda persona del plural en los vv. 4b-5 y 7-8; segunda persona del singular en los vv. 6-11.17-19 y 25-26) y la combinación de dos temas quizá originariamente distintos: la destrucción de las naciones (vv. 1-3.6 .17-24) y el rechazo total de su religión y culto (vv. 4-5.7-15.25-26).

Los vv. 1-6 condenan al anatema todo tipo de culto que no sea yahvista y toda relación político-cultural con las naciones cananeas. El v. 1 sitúa el discurso poco antes de entrar en la tierra (similares indicaciones temporales pueden encontrarse en 12,20; 17,14; 18,9; 19,1; 26,1; 27,2). Estos versículos pueden parecer muy duros al lector de hoy, máxime al creyente cristiano. Vuelven al tema del anatema, que ya apareció en 2,34 (véase el comentario a esta cita) y exigen la eliminación total de todas las naciones que supuestamente ocupaban la tierra, representadas en una lista total de siete (número de plenitud, en este caso de totalidad): hititas, guirgaseos, amorreos, cananeos,

perizitas, jivitas y jebuseos. Esta misma lista, paradigmática de los enemigos de Israel, aparece en otros lugares del Antiguo Testamento, en algunos casos con variantes que omiten a los guirgaseos (véase Gn 15,20; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Jc 3,5; 1 R 9,20; Esd 9,1; Ne 9,6; 2 Cro 8,7). Los hititas representan a los pueblos procedentes de la Anatolia tras la caída del Imperio hitita en la segunda mitad del segundo milenio a.C. Los guirgaseos, como los hititas, jivitas y jebuseos, parecen igualmente proceder de Anatolia. Los amorreos y cananeos se localizaban, respectivamente, en las colinas del país y en las llanuras costeras (véase Dt 1,7). Los perizitas son hoy por hoy ilocalizables, pero aparecen asociados con los cananeos (véase Gn 13,7; 34,30; Jc 1,4-5). Los jivitas son relacionados con Siquén (Gn 34,2), Gabaón (Jos 9,7; 11,19) y el monte Hermón (Jos 11,3). Y, finalmente, los jebuseos estaban asociados a Jerusalén (Jos 15,63; 2 S 5,6) y quizá procedían también de Anatolia (1 S 26,6; 2 S 11,6). El tema de la destrucción de estas naciones, junto con la imagen de Yahvé como Guerrero Divino que la propicia y exige, aparece también en otros lugares del libro (9,3; 11,23-25; 20,16-17). Queda prohibida toda alianza con estas naciones (v. 2b), lo que significa que, en el caso de hacerla, automáticamente quedaría rota la auténtica alianza con Yahvé. No cabe compasión alguna con estas naciones.

Los vv. 3-4 prohíben toda forma de alianza matrimonial con miembros de estas naciones (prohibición ausente de Ex 23). La razón es clara: el miedo a que, por influjo de la pareja foránea, el hijo abandone a Yahvé y se entregue a otros dioses, provocando contra él la ira destructora de Yahvé. Es posible que tras esta prohibición se encuentre una crítica a las alianzas matrimoniales que frecuentemente establecían los reyes de Judá e Israel con otras monarquías, como fueron los casos de Salomón (1 R 11,3) y de Ajab (1 R 16,30-33). Esta normativa matrimonial parece chocar, al menos en parte, con la de Dt 21,10-14, que permite el matrimonio con una extranjera tomada cautiva en el combate contra los enemigos. Sin embargo, este texto parece referirse a los enemigos de fuera de la tierra de Israel y se sobreentiende que, al pasar al dominio de su marido, la mujer debería también rendir culto a Yahvé. En las tradiciones patriarcales también se encuentran prohibiciones de matrimonios con extranjeros, pero están moti-

vadas más por razones étnicas o nacionalistas que religiosas (véase Gn 24,3; 26,34-35; 27,46; 28,6.8-9). Tanto en Esdras (Esd 9,2) como en Nehemías (Ne 9,2) la motivación de esta prohibición parece mixta, étnica y religiosa, porque Israel es una "raza santa".

El v. 5 ordena destruir toda la imaginería cultual no israelita. Este versículo está relacionado con Ex 34,13, pero, a diferencia de éste que usa el verbo "cortar", utiliza el verbo "talar", quizá más fuerte y radical. Por el lenguaje empleado ("demoler", "romper", "arrancar", "prender fuego") se trata fundamentalmente de imágenes de madera (véase Dt 12,3), pero también de piedra, como lo eran las "estelas". Los "cipos [de Asherá]", diosa de la fertilidad y consorte del dios cananeo El y más tarde de Baal, quizá estaban asociados en Israel indirectamente con el culto a Yahvé, probablemente como divinidad mediadora de la fertilidad. En Kuntillet ʻAjrud, a ocho kms al sur de Cades Barnea, se han encontrado inscripciones de hacia el 800 a.C. que mencionan a una Asherá de Yahvé, y se discute si esta divinidad fue considerada por un tiempo como la mismísima consorte de Yahvé. Su imagen en ocasiones era representada antropomórficamente y podía ser incluso vestida (véase 1 R 15,13; 2 R 23,7; también Jc 6,25-30). Los reyes de Judá, Ezequías (2 R 18,4) y Josías (2 R 23,14), se destacarán por ser fieles cumplidores de esta prohibición antiidolátrica. Todavía en tiempos de Qumrán se especifica la prohibición de erigir estelas y piedras grabadas (véase 11QT 51,19-21; 52,2-3).

El v. 6 es de gran importancia teológica dentro del Deuteronomio. Resumidamente, este versículo señala tres notas específicas de Israel, intrínsicamente relacionadas entre sí: a) es pueblo consagrado a Yahvé; b) es pueblo elegido por Yahvé; c) es pueblo propiedad de Yahvé. Esto justificaría la ruptura radical de Israel con las naciones que habitan la tierra prometida. Israel es un pueblo santo o consagrado a Yahvé, lo que significa que Israel está "separado" del resto de las naciones de la tierra y separado para Yahvé (véase Dt 14,2; 26,19; 28,9). En este sentido, el concepto de "santidad" en el Deuteronomio, a diferencia de la tradición sacerdotal, posee más un carácter nacional que cultual. Consecuentemente, Israel es propiedad o "tesoro" personal de Yahvé. En otros lugares del Antiguo Testamento, el término hebreo en cuestión se refiere a la fortuna privada del rey (véase 1 Cro 29,3; Qo 2,8). Sus equivalentes acádico y ugarítico describen al

rey como la posesión especial de la divinidad, y, en tratados hititas del siglo XIII a.C., el vasallo es descrito como "propiedad" de su señor. Aplicado a Israel, este término define su privilegiado estatus (véase Ex 19,5; Dt 14,2; 26,18; Ml 3,17; Sal 135,4).

El v. 6, cuyo sentido debe completarse con la lectura de los vv. 9-11 (que condicionan la alianza al cumplimiento de los mandamientos de Yahvé), recuerda en parte la teología de Ex 19,5-6, aunque aquí se emplean términos más políticos y menos étnicos, ya que Israel es definido como «un *reino* de sacerdotes y una *nación* santa», mientras que el término empleado en Dt 7,6 para "pueblo" (*'am*) es fundamentalmente étnico. A diferencia del libro del Levítico, para el que el grado de santidad implica un proceso de constante purificación ritual y moral, para el Deuteronomio Israel ya es un pueblo santo en función de su elección por Yahvé. Puede interpretarse que se trata de una "democratización" de la elección: todo el pueblo de Israel es el elegido, y no solamente el rey o su capital en Sión (véase 1 S 10,24; 2 S 6,21; Sal 78,70; 89,3-4; 132,13). Esta elección de todo el pueblo de Israel no se opone, sin embargo, a futuras elecciones particulares, como las del santuario (12,5), el rey (17,15) o el sacerdote (18,5). En lugar de "elegir", Amós emplea un término mucho más intimista y amoroso para subrayar la estrecha relación entre Yahvé y su pueblo, el verbo "conocer": «Solamente a vosotros conocí entre todas las familias de la tierra...» (Am 3,2). Tras el exilio, el Segundo Isaías interpretará la elección de Israel como una gran responsabilidad ante las demás naciones: la de ser luz para ellas (Is 49,6-7; véase Is 41,8-9; 42,2; 43,10; 44,1-2; 45,4).

Elección de Israel y bendición divina (7,7-15)

7 No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; 8 sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahvé con mano fuerte y os ha librado de la casa de servidumbre, del poder de Faraón, rey de Egipto. 9 Has de saber, pues, que Yahvé tu Dios es el Dios, el Dios fiel que guarda la alianza y su favor por mil generaciones con los que le aman y guardan sus mandamien-

tos, [10] pero que da su merecido en su propia persona* a quien le odia, destruyéndole. No es remiso con quien le odia*: en su propia persona le da su merecido. [11] Guarda, pues, los mandamientos, preceptos y normas que yo te mando hoy poner en práctica. [12] Y por haber escuchado estas normas y haberlas guardado y practicado, Yahvé tu Dios te mantendrá la alianza y el amor que juró a tus padres. [13] Y te amará, te bendecirá, te multiplicará, y bendecirá el fruto de tu seno y el fruto de tu campo, tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacas y las camadas de tus rebaños, en la tierra que juró a tus padres que te daría. [14] Serás bendito más que todos los pueblos. No habrá macho ni hembra estéril ni en ti ni en tu ganado. [15] Yahvé apartará de ti toda enfermedad; no dejará caer sobre ti ninguna de esas malignas epidemias de Egipto que tú has conocido, sino que se las enviará a todos los que te odian.

V. 10 (a) «En su propia persona», lit. «a su cara».

(b) El texto hebreo dice «quienes les odian» (plural). El Pentateuco Samaritano, los LXX, la versión siríaca y el Targum armonizan los dos sujetos de este versículo poniéndolos en plural.

Los vv. 7-11, otro ejemplo de "presentación de la evidencia desde la historia" o "retrospectiva histórica", enfatizan que la elección de Israel no se debe a méritos propios, dado que es «el menos numeroso de todos los pueblos» (v. 7; Dt 10,22 no contradice realmente esta afirmación), sino al amor de Yahvé y a su fidelidad al juramento hecho a los patriarcas. El verbo hebreo que la *Nueva Biblia de Jerusalén* traduce como "se ha prendado" significa también "desear" (v. 7; véase Dt 10,15) e incluye una marcada connotación sexual (véase Gn 34,8; Dt 21,11). Yahvé desea o está prendado de Israel como lo puede estar un hombre de una mujer, metáfora descrita muy vivamente en los primeros capítulos de Oseas (Os 1-3; véase Sal 91,14, donde se relata la íntima relación entre Yahvé y su adorador). Sin embargo, en otros lugares del Deuteronomio se explicita que el amor de Yahvé hacia su pueblo es como el de un padre hacia su hijo (véase Dt 1,31; 8,5; 14,1).

El v. 8 subraya que la relación entre Yahvé y su pueblo es una relación de amor, una fórmula menos pasional y quizá más apropiada para describir la relación divino-humana en su dimensión recíproca (véase vv. 8.9.13), aunque la iniciativa es de Yahvé. Este amor de Yahvé

y su fidelidad al juramento hecho a los patriarcas (véase Dt 1,8) explican la elección de Israel y su liberación de Egipto. La expresión "liberar" de la casa de servidumbre... (v. 8) es típica del Deuteronomio (véase Dt 9,26; 15,15; 21,8; 24,18). Dt 9,5 ofrece una argumentación similar a la de 7,8, aunque elimina la referencia al amor de Yahvé y justifica, por su perversidad, el desalojo de las naciones cuya tierra será entregada a Israel. Los vv. 9-11 recuerdan a 5,9b-10, pero sustituyen el «Dios celoso» (9,5) por el «Dios fiel» (7,9) que guarda la alianza, y subrayan más la gracia y la *ḥesed* (bondad, benignidad, misericordia, favor, gracia, piedad, benevolencia) de Yahvé que el castigo al colocar éste en último lugar. De esta forma, la elección supone una combinación recíproca de amor y de obediencia a los mandamientos, preceptos y normas de Yahvé, lo que, unido al recuerdo de la pequeñez originaria de Israel, sirve para prevenir de lecturas confiadas de la elección en clave de privilegio y superioridad.

Las bendiciones de los vv. 12-15, condicionadas a la escucha y puesta en práctica de las normas de la alianza, son similares a las de Ex 23,25-26, aunque más amplias, y prometen una sobreabundancia total. En parte se corresponden con las bendiciones de Dt 28: el v. 13 con 28,4, el v. 14 con 28,1.11, y el v. 15 con 28,27-28.60. Yahvé amará, bendecirá y multiplicará a su pueblo en todas las dimensiones: campo, ganado e hijos (véase Sal 127,3-5). Negativamente, no habrá esterilidad entre el ganado y los miembros de Israel, y tampoco sufrirá enfermedades ni epidemias malignas como las que experimentó Egipto (véase Ex 23,25; Dt 28,27.60). La abundancia agrícola se expresa a través del trigo, el mosto y el aceite, tres productos representativos de la prosperidad de la tierra (véase 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51), pero cuyos respectivos nombres hebreos recuerdan los de divinidades ugaríticas como Dagan y Tyrosh, a las que, implícitamente, se "desmitologiza" subrayando que sólo Yahvé es el Dios de la fertilidad para Israel. En Os 2,7-11 aparece la imagen de Israel como esposa infiel que busca otros hombres (Baal) que le garanticen el trigo, el mosto y el aceite, olvidando que quien realmente se los garantizaba era su primer marido, Yahvé. Lo mismo puede decirse de la referencia del v. 13 a las crías de vacas y a las camadas del rebaño, cuyos nombres hebreos evocan igualmente nombres de divinidades como Shagar y Astharot (Astarté).

Exhortación a destruir todo culto idolátrico (7,16-26)

16 Destruirás, pues, todos esos pueblos que Yahvé tu Dios te
entrega; tu ojo no se apiadará de ellos; y así no darás culto a sus dio-
ses, porque eso sería un lazo para ti. 17 Si dices en tu corazón: «Esas
naciones son más numerosas que yo; ¿cómo voy a poder desalojar-
las?»; 18no las temas: acuérdate bien de lo que Yahvé tu Dios ha
hecho con Faraón y con todo Egipto; 19 las grandes pruebas que tus
ojos han visto, las señales y prodigios, la mano fuerte y el tenso bra-
zo con que Yahvé tu Dios te ha sacado. Lo mismo hará Yahvé tu
Dios con todos los pueblos a los que temes. 20 Yahvé tu Dios enviará
contra ellos incluso avispas* hasta aniquilar a los que queden y se
hayan ocultado a ti. 21 Así que no tiembles ante ellos, porque en
medio de ti está Yahvé tu Dios, Dios grande y temible. 22 Yahvé tu
Dios irá arrojando a esas naciones de delante de ti poco a poco; no
podrás exterminarlas de golpe, no sea que las bestias salvajes se
multipliquen contra ti, 23 sino que Yahvé tu Dios te las entregará y
les infligirá *gran pánico** hasta que queden destruidas. 24 Entregará
a sus reyes en tu mano y tú borrarás sus nombres de debajo del
cielo: nadie podrá resistir ante ti, hasta que los hayas destruido.
25 Quemaréis las esculturas de sus dioses, y no codiciarás ni el oro
ni la plata que los recubren, ni lo tomarás para ti, no sea que por ello
caigas en una trampa, pues es una cosa abominable para Yahvé tu
Dios; 26 y no debes meter en tu casa una cosa abominable, pues te
harías anatema como ella. La tendrás por cosa horrenda y abomi-
nable, porque es anatema.

V. 20 «avispas». El término hebreo significa propiamente «pánico», pero antiguas versiones traducen «avispas» (o «abejas») como una metáfora del pánico (véase Ex 23, 28; Jos 24,12).

V. 23 «Gran pánico» (o «terror», «confusión») mejor que «grandes tribulaciones».

Esta última sección que cierra el capítulo retoma en parte el tema de la primera (7,1-6). Su lenguaje bélico evoca los preludios al combate y los discursos de ánimo y confianza en la victoria. Se invita a "no temer" a las naciones enemigas, más numerosas que Israel, y a confiar en Yahvé, que otorga la victoria. Una vez más, el recuerdo de la hazaña liberadora de Yahvé en Egipto debe bastar para confiar en el

triunfo y en que Yahvé actuará de igual modo (vv. 18-19; véase Dt 1,29; 20,1; 31,6). Entre los medios prodigiosos que Yahvé usará en la conquista de la tierra están las avispas (v. 20; véase Ex 23,28; Jos 24,12), que en otros textos bíblicos son metáfora de ataques e invasiones (véase Is 7,18-19; Sal 118,12). El v. 21 recoge el tono militar propio de la imagen de Yahvé como Guerrero («Dios grande y temible») que combate en medio de su pueblo o habita terrible y poderoso en Sión como rey universal (véase Dt 1,42; 23,15; Sal 46,6; 47,3-4; 99,2-3). Dada la fluida conexión entre los vv. 21 y 23, algunos autores consideran el v. 22 (similar a Ex 23,29) una glosa tardía que intenta explicar por qué todavía no se ha producido la expulsión total de las naciones cananeas o extranjeras (en contraste con Dt 9,3). Jc 2,20 - 3,4 considera la permanencia de algunas naciones una prueba del incumplimiento por parte de Israel de la alianza. Los vv. 23-24 muestran la colaboración existente entre Yahvé e Israel en la guerra de conquista. La derrota y exterminio de las naciones son materializadas por Israel, pero es Yahvé quien se las entrega, posibilitando así su victoria. La referencia negativa del v. 24 a los reyes de las otras naciones es propia de la visión del Deuteronomio (véase 2,25; 11,25), poco amigo de la monarquía, y reincidente en la idea de la única soberanía de Yahvé (véase Dt 3,24; 4,32-34). Los vv. 17-24 (y también Dt 8,17-18; 9,4-6) serían un ejemplo de "monólogo interno" (para el significado de este concepto véase el apartado "Introducción. 1. Rasgos literarios y estructura del Deuteronomio").

Los vv. 25-26 inciden en la doctrina del anatema, esta vez contra todo tipo de objetos de carácter cultual no yahvista, especialmente esculturas de dioses, incluidos sus adornos de oro y plata (véase Is 30,22; 40,19; Ha 2,19), evitando así, además del peligro de sincretismo religioso, tentaciones crematísticas (véase Dt 5,21). Estos objetos deben ser quemados (esta ley sólo se contempla en el Deuteronomio; compárese 2 S 5,21 con 2 Cro 14,12) y nunca guardados en casa, pues condenarían al anatema a su poseedor. Tres términos muestran en el v. 26 la intransigencia de la fe yahvista hacia otras formas cultuales y religiosas: a) el conocido "anatema; b) la "abominación", término que suele ir unido en los libros de Deuteronomio y Proverbios al nombre de Yahvé (no así en Lv 18,22), lo que indica que no se trata de una abominación cualquiera, sino relacionada con la divinidad y causa de

muchas profanaciones (véase Dt 17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16); c) “horrendo” (véase Os 9,10), término que en la tradición sacerdotal se aplica a los animales prohibidos e impuros (véase Lv 7,21; 11,10-13.20.23.41.42). Expresiones parecidas se encuentran en la literatura sapiencial egipcia. El concluyente «es anatema» del v. 26 es una fórmula típica con la que los sacerdotes anuncian sus juicios sobre determinadas prácticas rituales (véase Lv 13,8.15.17; Ez 18,9; Ag 2,13). La Misná prohíbe alquilar una casa de residencia a los gentiles por temor a que introduzcan en ella alguna abominación, así como reconstruir una vivienda que se haya derrumbado junto a un templo idolátrico (véase *Abodá Zará* 1,9; 3,6).

La prueba del desierto (cap. 8)

**8 1 Poned en práctica todos los mandamientos que yo os prescribo
hoy, para que viváis, os multipliquéis y *entréis y poseáis** la tie-
rra que Yahvé prometió bajo juramento a vuestros padres. 2 Acuér-
date de todo el camino que Yahvé tu Dios te ha hecho andar duran-
te estos cuarenta años en el desierto para humillarte, para probar-
te y para conocer lo que había en tu corazón: si ibas a guardar sus
mandamientos o no. 3 Te humilló y te hizo pasar hambre, y des-
pués te alimentó con el maná que ni tú ni tus padres habíais cono-
cido, para hacerte saber que no sólo de pan vive el hombre, sino
que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahvé. 4 No se
gastó el vestido que llevabas ni se hincharon tus pies a lo largo de
esos cuarenta años. 5 Así te darás cuenta, en tu corazón, de que
Yahvé tu Dios te corrige igual que un hombre corrige a su hijo, 6 y
guardarás los mandamientos de Yahvé tu Dios siguiendo sus cami-
nos y temiéndole.**

**7 Ahora* Yahvé tu Dios te introduce en una tierra buena*, tierra
de torrentes, de fuentes y hontanares que manan en los valles y en
las montañas; 8 tierra de trigo y de cebada, de viñas, higueras y gra-
nados; tierra de olivares, de aceite y de miel; 9 tierra donde no come-
rás el pan tasado y donde no carecerás de nada; tierra cuyas piedras
son hierro y de cuyas montañas extraerás el bronce. 10 Comerás
hasta hartarte, y bendecirás a Yahvé tu Dios en esa tierra buena que
te ha dado. 11 Guárdate de olvidar a Yahvé tu Dios descuidando sus**

**mandamientos, normas y preceptos, que yo te prescribo hoy; 12 no
sea que, cuando comas y quedes harto, cuando construyas hermo-
sas casas y vivas en ellas*, 13cuando se multipliquen tus vacadas y
tus ovejas, cuando tengas plata y oro en abundancia y se acrecien-
ten todos tus bienes, 14 tu corazón se engría y olvides a Yahvé tu
Dios que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre;
15 que te ha conducido a través de ese desierto grande y terrible
entre serpientes abrasadoras* y escorpiones, lugar de sed y sin
agua, pero hizo brotar para ti agua de la roca más dura; 16 que te
alimentó en el desierto con el maná, que no habían conocido tus
padres, a fin de humillarte y ponerte a prueba para al final hacerte
feliz. 17 No digas en tu corazón: «Con mi propia fuerza y el poder de
mi mano me he creado esta riqueza», 18 sino acuérdate de Yahvé tu
Dios, que es el que te da la fuerza para crear la riqueza, cumpliendo
así la alianza que bajo juramento prometió a tus padres*, como lo
hace hoy. 19 Pero si llegas a olvidarte de Yahvé tu Dios, si sigues a
otros dioses, si les das culto y te postras ante ellos, yo certifico hoy
contra vosotros que pereceréis. 20 Lo mismo que las naciones que
Yahvé va destruyendo a vuestra llegada, así pereceréis también
vosotros por haber desoído la voz de Yahvé vuestro Dios.**

V. 1 «Entréis y poseáis (o "toméis posesión de")», traduciendo literalmente, mejor que «lleguéis a tomar posesión de». La traducción literal permite captar mejor la secuencia de verbos.

V. 7 (a) Otros prefieren traducir la conjunción hebrea como «cuando» en lugar de «ahora».

(b) Los LXX, el Pentateuco Samaritano, 4QDeut^{f}, 4QDeut^{j} y 4QDeut^{n} de Qumrán, después de «buena», añaden «y extensa», como en Ex 3,8.

V. 12 El TM no tiene el lógico «en ellas», pero sí los LXX y 5QDeut^{coit} de Qumrán.

V. 15 Aparte de «abrasadoras», otra posible traducción es «venenosas» o «ponzoñosas». Algún autor traduce «voladoras».

V. 18 El Pentateuco Samaritano y 5QDeut^{l} 2,9 de Qumrán añaden «a Abrahán, Isaac y Jacob», como en Dt 9,5.

Este capítulo puede dividirse de la siguiente manera: a) 8,1: exhortación parenética; b) 8,2-6: argumentación histórica sobre las lecciones del desierto; c) 8,7-18: amenazas y tentaciones del futuro al llegar a la tierra buena); d) 8,19-20: maldición condicionada. Se han propuesto otras estructuras quiásticas que subrayan el imperativo del

v. 11 como el centro de las mismas, como por ejemplo la siguiente estructura de los vv. 2-16: A) 8,2-6: el desierto; B) 8,7-10: la tierra; C) 8,11: imperativo central; B') 8,12-13: la tierra; A') 8,14-16: el desierto. Como ocurre con otros, no es un capítulo homogéneo: los vv. 1 (el primero) y 19-20 (los últimos), probablemente obra de un redactor tardío, comienzan con la segunda persona del singular, pero concluyen dirigiéndose a la segunda persona del plural, mientras que el resto del capítulo se dirige a la segunda del singular, indicio probable de que dichos versículos son una inclusión redaccional que enmarca el capítulo. Varios autores consideran los vv. 7-11a y 12-18 como los más antiguos, y los vv. 2-6 y 11b una expansión tardía de índole legal.

Este capítulo sigue en parte la argumentación de 6,10-19. En su conjunto, previene a Israel de los peligros de olvidarse de Yahvé, una vez instalado en una tierra tan buena. La opulencia y bienestar, que contrasta con las penalidades "pedagógicas" vividas en el desierto, no deben hacerle olvidar que son don de Yahvé y que Israel sigue dependiendo de él. "Recordar" (v. 2) y "olvidar" (v. 11) son verbos importantes en este capítulo, antagónicos entre sí y correlativos, respectivamente, a los verbos "guardar" (v. 6) y a "descuidar" o "incumplir" (v. 11) los mandamientos.

El v. 1 exhorta a guardar los mandamientos de Yahvé como fuente de beneficios para Israel: vivir, multiplicarse, entrar en la tierra prometida y tomar posesión de ella. Este versículo incluye el actualizante "hoy". Por el contrario, el v. 20 describirá las consecuencias negativas de su incumplimiento. Ambos versículos abren y cierran en forma de inclusión el capítulo. El v. 1 (al igual que los vv. 11 y 19) subraya el papel mediador de Moisés, de modo que parece que es él, y no Yahvé, quien prescribe dichas normas.

Los vv. 2-6 muestran la pedagogía de las pruebas en el desierto, otro ejemplo de "evidencia desde la historia". El v. 2 invita a recordar (verbo que vuelve a aparecer en el v. 18) el "camino" (el término hebreo puede significar tanto camino como "tarea a emprender") que Yahvé hizo recorrer a su pueblo durante los cuarenta años vividos en el desierto (véase Dt 2,7; Am 2,10). Su finalidad consistía en «humillarte», «probarte» y «conocer lo que había en tu corazón». Las pruebas por las que pasó Israel en el desierto son detalladas en los libros de Éxodo y Números. Aquí sólo se alude a ellas de manera general a tra-

vés de verbos que expresan sufrimiento («humillar», «pasar hambre»), y de manera particular aludiendo al episodio del maná (v. 3; véase Ex 16; Nm 11,16-23). Son presentadas como el reverso de la intentona israelita de "tentar" (el mismo verbo hebreo que "probar") a Yahvé en Masá (véase Dt 6,16), y en Dt 9,1-10,11 se detallará cómo falló Israel ante estas pruebas. El episodio del maná debe hacer recordar al pueblo que depende de Yahvé. El verbo "conocer" (v. 2) vuelve a aparecer en Dt 28 en un contexto cargado de negatividad: la infidelidad de Israel le puede llevar al destierro en naciones desconocidas (Dt 28,36) y a adorar a dioses igualmente desconocidos (Dt 28,64). La visión dura del desierto que muestra el Deuteronomio (y el Pentateuco en su conjunto) contrasta con la imagen idílica ofrecida por algunos profetas, que lo presentan como el lugar de los primeros amores de Yahvé y su pueblo (en Os 2,16 como una pareja de amantes, y en Os 11,1-4 como un padre y un hijo) o como una etapa positiva a la que hay que volver (Am 5,25; Os 12,10).

El v. 3 salta de lo particular (Israel y el episodio del maná; v. 3a) a lo universal ("el hombre", la humanidad como colectivo; v. 3b). En el v. 3a aparece tres veces el verbo "conocer", dos de ellas de forma negativa (ni los israelitas ni los patriarcas conocían el maná; véase Ex 16,15; Dt 29,5; Ne 9,21) y una positiva («para hacerte saber...»). El v. 3b, desde una perspectiva claramente teocéntrica de la vida humana, enfatiza que el hombre no vive sólo de pan (aunque también), sino de todo cuanto sale de la boca de Yahvé, es decir, del cumplimiento de todo lo que dice (véase Nm 30,3; Jc 11,36; Is 55,11), y en particular de sus mandamientos. El papiro egipcio Harris 44,6 ofrece una frase muy similar: «uno vive de lo que sale de la boca de su [Dios]». Esta referencia al "hombre" como humanidad otorga al texto un cierto carácter universalista, que no volverá a aparecer en el libro. Am 8,11 (en contexto de castigo) y Sb 16,26 ofrecen ciertos paralelos a Dt 8,3b, pero con un acento no tan claramente universalista. Otros textos aluden a la idea de que la Ley es vida (Dt 30,15; 32,47; Ne 9,29) o a que la Sabiduría personificada sacia el hambre y la sed en el ámbito espiritual (Pr 9,1-5; Si 24,19-21). Jesús cita expresamente Dt 8,3b en el contexto de las tentaciones (Mt 4,4; Lc 4,4) y en el Evangelio de Juan se presenta como el pan de vida que sacia plenamente el hambre y la sed, en clara analogía con la Sabiduría personificada (Jn 6,30-36.68).

El v. 4, que subraya la providencia divina sobre Israel a lo largo del desierto con la imagen del vestido que no se desgasta y los pies que no se hinchan (imagen que se repite en Dt 29,4 y Ne 9,21), no tiene paralelos en el resto del Pentateuco, aunque en el *Poema de Gilgamesh* puede encontrarse una frase similar: «(Gilgamesh) fue cubierto con una vestidura que, hasta el día que llegase a su ciudad, hasta que hubiese llegado el término de su viaje, no se estropearía, se mantendría nueva» (XI, 244-246). Los vv. 5-6 reinciden en la imagen paterna y educadora de Yahvé, que corrige y disciplina a sus hijos, los israelitas, para que le teman y guarden sus mandamientos. Esta imagen paterna y educadora de Yahvé se encuentra también en otros textos (Os 11,1-2; Sal 94,12; Jb 5,17; Pr 3,11-12). Como en el v. 2, vuelven a aparecer en el v. 6 los términos "caminar" y "camino", aquí como imagen de seguimiento fiel a Yahvé. Jr 5,4 y los textos de Qumrán (1Q5 9,21; 4,22; 8,10, etc.) emplean igualmente la imagen del "camino" en este sentido. En el Nuevo Testamento la imagen es recurrente: el mismo Jesús se define como el Camino (Jn 14,6; véase Mt 7,13-14; 22,16), y el seguimiento de Jesús también es definido como el Camino (véase Hch 9,2; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22; también 1 Cor 4,17; 12,31; Heb 9,8; 10,19-23; 2 Pe 2,2).

Algunos autores consideran que los vv. 7-18, dado su estilo hímnico y parenético, tendrían como "contexto vital" alguna de las fiestas agrarias mencionadas en Dt 26,1-15, y que pudieron ser compuestos para ser recitados en alguna de ellas. Los vv. 7-10 describen, en forma casi de poema, las bondades de la tierra prometida. La "entrada" en ella (v. 7) es la contrapartida de la "salida" de Egipto (v. 14). Se describe como una tierra "buena" (el mismo adjetivo es empleado reiteradamente en Gn 1 para definir la bondad de toda la Creación) y rica en agua (v. 7), lo que contrasta con la aridez y penalidades del desierto. El v. 8 subraya la fecundidad de la tierra, incluyendo la producción de miel, proverbial signo de abundancia. Esta descripción altamente positiva es muy exagerada, ya que afirma que no falta de nada y que existe abundante hierro y bronce (v. 9), cuando es sabido que estos minerales no se encuentran en Palestina. Igualmente positiva, pero más modesta que la de Dt 8,7-10, es la descripción que se ofrece de la tierra en Dt 11,9-12. El apócrifo intertestamentario *Carta de Aristeas*, 112, describe la tierra rica en olivares, cereales, legumbres, viñas,

miel, árboles frutales y palmeras. El v. 10 ofrece un retrato exageradamente idílico de la vida en la tierra: los israelitas comerán hasta hartarse y bendecirán a Yahvé. Paradójicamente, será precisamente esta sobreabundancia la que propicie todo lo contrario, el olvido de Yahvé, como señalan los vv. 11-14, y contra el que previenen los versículos siguientes. La idealización de la propia tierra no es exclusiva de Israel. En el texto egipcio *La sabiduría de Merikaré*, Egipto es descrito como una tierra de abundancia y orden frente a las tierras asiáticas, yermas y caóticas.

El v. 11 exhorta a no olvidar a Yahvé. Este olvido implica varias acciones: incumplir los mandamientos, normas y preceptos de Yahvé (v. 11b); olvidar la liberación de Egipto (v. 14); creerse autosuficiente (v. 17); y rendir culto a otros dioses (vv. 19-20). Los vv. 12-13 reflejan, exageradamente, una sociedad opulenta (aparece dos veces el verbo "crecer", "multiplicar"), sin hambre, ganadera, urbanizada y rica en oro y plata... pero que por eso mismo se ha engreído y se ha olvidado de Yahvé y de toda la historia liberadora que protagonizó (vv. 14-16). Estos versículos resumen, repitiendo en parte los vv. 2-4 y ampliándolos, esa historia: salida de la casa de servidumbre que fue Egipto (v. 14), travesía por un desierto grande y terrible (véase Dt 1,19) lleno de penalidades. Entre éstas son mencionadas las serpientes ponzoñosas y escorpiones, y la falta de agua (v. 15a) y de la protección divina que la proporciona (v. 15b) junto con el maná, en un contexto de prueba. Pero todo ello busca "al final" (este término presenta aquí un sentido positivo, no así en Dt 32,29 y Sal 73,17-19) la felicidad del pueblo (v. 16).

Los vv. 17-18, otro ejemplo de "monólogo interno" (véase 7,17-24), exhortan a recordar (véase 7,17-18; 9,4-7) que la riqueza en la tierra prometida no es fruto del propio esfuerzo personal de los israelitas (v. 17; véase 9,4), sino consecuencia de la fuerza otorgada por Yahvé a su pueblo, con la que cumple la alianza que prometió bajo juramento a sus antepasados (v. 18; véase 4,31; 7,12; 9,5). El verbo "cumplir" (o "confirmar"), aquí en relación con la alianza, también se aplica análogamente al cumplimiento de la palabra dada por Yahvé a los patriarcas (véase Dt 9,5). El «como lo hace hoy» de este mismo versículo subraya, una vez más (véase vv. 1.11), la actualización de los contenidos teológicos del Deuteronomio. Los vv. 19-20, una fórmula de maldición similar en parte a la de 4,26, contrarrestan los beneficios de los

vv. 7-10 y amenazan con la destrucción total de Israel en caso de que caiga en la idolatría. Ésta se entiende como cualquiera de las siguientes acciones, concomitantes entre sí: seguir a otros dioses, rendirles culto, postrarse ante ellos y desoír la voz de Yahvé (véase 9,23). La destrucción que experimente Israel en ese caso será la misma suerte que sufrirán las demás naciones que habitan Canaán, con lo cual los privilegios de la elección quedarían anulados. Estos últimos versículos retoman la temática de capítulos precedentes (véase 4,25-26; 5,7.9; 6,14-15; 7,4) y empalman con el capítulo siguiente.

La victoria se debe a Yahvé, no a los méritos de Israel (9,1-6)

9 1 Escucha, Israel. Hoy vas a pasar ya el Jordán para ir a desalo-
jar a naciones más grandes y fuertes que tú, ciudades grandes,
de murallas que llegan hasta el cielo, 2 un pueblo grande y de ele-
vada estatura, hijos de Anac, a quienes tú conoces y de quienes has
oído decir: «¿Quién puede hacer frente a los hijos de Anac?» 3 Pero
has de saber hoy que Yahvé tu Dios es quien va a pasar delante de
ti como un fuego devorador; él los destruirá y te los someterá, para
que tú los desalojes* y los destruyas rápidamente, como te ha pro-
metido Yahvé. 4 No digas en tu corazón, cuando Yahvé tu Dios los
arroje de delante de ti: «Por mis méritos me ha hecho Yahvé entrar
en posesión de esta tierra», siendo así que sólo por la perversidad
de estas naciones las desaloja Yahvé de delante de ti. 5 No por tus
méritos ni por la rectitud de tu corazón vas a tomar posesión de su
tierra, sino que sólo por la perversidad de estas naciones las desalo-
ja Yahvé tu Dios delante de ti; y también por cumplir la palabra que
juró a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob. 6 Has de saber, pues, que
no es por tu justicia por lo que Yahvé tu Dios te da en posesión esa
tierra buena, ya que eres un pueblo de dura cerviz.

V. 3 Los LXX omiten «los desalojes».

Suele considerarse Dt 9,1 - 10,11 como una unidad claramente delimitada, que comienza con «Escucha, Israel...» (Dt 9,1) y concluye con «Y me dijo Yahvé: Levántate...», ya que 10,12 parece iniciar otra sección con «Y ahora, Israel...». Algunos autores consideran que 9,1-6

continúa con la temática, propia de 7,17-26 y 8,11-20, de peligros y advertencias a tener en cuenta una vez en la tierra, mientras que 9,7 - 10,11 sería una inserción tardía un tanto compleja, pero estructurada claramente sobre la mención de los «cuarenta días» (9,9.11.18.25; 10,10) y sobre los verbos en primera persona del singular que tienen como sujeto a Moisés (9,9.15.18.25; 10,3.5.10). Además, en esta sección se combinan, una vez más, versículos dirigidos a la segunda persona del singular, aunque el sujeto no siempre es el mismo (9,7.13-14.26-29; 10,10b-11), cuya trama narrativa se centra en la cólera de Yahvé y en el papel intercesor de Moisés, con versículos dirigidos a la segunda persona del plural en una trama narrativa muy dependiente del episodio de las tablas de la Ley y el becerro descrito en el Éxodo: Dt 9,9-10//Ex 24,12; 31,18; Dt 9,15-17.21//Ex 32,15.19-20; Dt 9,18//Ex 34,28; Dt 10,1-4//Ex 34,1-4.28. Por su parte, 9,20 y 10,6-9 conforman una digresión sobre cuestiones levíticas y sacerdotales. Pese a la complejidad de esta sección, su trama narrativa es clara: se pasa del establecimiento de la alianza (9,9-11) a su ruptura (9,12-14), y de ésta a la disposición de Yahvé a renovarla (9,25-10,11). Por comodidad, se sigue aquí la estructura que presenta la *Nueva Biblia de Jerusalén*: a) 9,1-6: la victoria se debe a Yahvé, no a los méritos de Israel; b) 9,7-21: pecado de Israel en el Horeb e intercesión de Moisés; c) 9,22-29: otros pecados; oración de Moisés; d) 10,1-11: el arca de la alianza y la elección de Leví.

Los vv. 1-6 anuncian el paso del Jordán y el triunfo de Israel, liderado por Yahvé como Guerrero Divino, sobre naciones mucho más poderosas. El énfasis es claro: la victoria es mérito de Yahvé, no de Israel. Esta sección utiliza un vocabulario típicamente parenético. El lenguaje de los vv. 1-3 está relacionado, además de con el de 1,28 («grandes ciudades amuralladas»; «un pueblo grande y de elevada estatura»; «hijos de Anac»), con el del cap. 4: «pasar el Jordán» (v. 1; 4,21-22.26; véase 11,31; 30,18); «un pueblo grande y de elevada estatura» (v. 2; 4,38; véase 7,1; 11,23); «un fuego devorador» (v. 3; 4,24); «has de saber hoy» (v. 3; 4,39; 7,9; 8,5). Se combinan aquí también el esquema o presentación de la "evidencia desde la historia" (vv. 4-5) con el "monólogo interior" (v. 4a). Se trata de un monólogo erróneo refutado por la presencia del Yahvé Guerrero victorioso (vv. 1-3) y por

la evidencia de la historia pasada sustentada en la fidelidad de Yahvé a los patriarcas (vv. 4-5). El v. 6 extrae la lección conclusiva de todo esto: Israel ha de saber que Yahvé le da la tierra no por su justicia, ya que es un pueblo de dura cerviz. Es significativo que el verbo "desalojar", "desposeer" aparece siete veces (número de plenitud o totalidad) a lo largo de estos versículos (vv. 1.3.4[2x].5[2x].6), lo que da idea de su importancia temática, a la vez que impresión de entrada inminente en la tierra y expulsión inmediata de las naciones que la ocupan.

La fórmula «escucha, Israel» (v. 1) suele ser, generalmente, una exhortación a guardar los mandamientos (véase 4,1;5,1; 6,4), pero en ocasiones, como aquí, viene acompañada de un mensaje teológico de gran importancia para Israel: Yahvé es el único Dios (6,4), el que da la victoria (9,1) y en quien hay que confiar en la batalla (20,3). Las naciones a las que se enfrenta Israel son muy poderosas (vv. 1b-2), pero es Yahvé quien otorga la victoria pasando «como un fuego devorador» (v. 3; véase 31,3), tal como prometió (véase Ex 23,23; 27,31; Dt 7,22). Este fuego puede ser imagen del celo de Yahvé (véase 4,24) y de su presencia (4,36), pero también su arma poderosa (véase Is 29,6; 30,27.30; Sal 18,9). Los v. 4-5 enfatizan que la perversidad de estas naciones y la fidelidad de Yahvé al juramento hecho a Abrahán, Isaac y Jacob, y no la justicia de Israel, son la verdadera causa de su expulsión. Ambos términos, "justicia" (otros prefieren traducir, al menos en el v. 4, "inocencia") y "perversidad" (otros traducen "culpa"), tienen una connotación legal (como en 25,1; véase Ez 18). El uso del mismo verbo "cumplir/confirmar" en el v. 5 y en 8,18 ("cumplir la alianza"), evoca el juramento hecho a los patriarcas en términos de alianza. La idea de la culpa de los cananeos aparece también en otros lugares (12,31; 18,12; 20,18), y en ella el mismo Israel puede caer, pues carece de méritos y es un pueblo de dura cerviz (v. 6). Ser un pueblo de dura cerviz (véase Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; 31,27) significa ser un pueblo obstinado y rebelde que rehúsa volver la cabeza para escuchar a Yahvé (véase también Jr 7,26; 17,23; 19,15; Za 7,11; Ne 9,29). Esto parece contradecir Dt 6,18-19, donde se dice que la fidelidad de Israel a los mandamientos de Yahvé es prerrequisito para la conquista. Probablemente, Dt 9,4 pretenda complementar o matizar lo dicho en 6,18-19 con el fin de evitar engreimientos injustificados.

Pecado de Israel en el Horeb e intercesión de Moisés (9,7-21)

7 Acuérdate, no olvides que irritaste a Yahvé tu Dios en el desier-
to, desde el día en que saliste del país de Egipto hasta vuestra llega-
da a este lugar: habéis sido rebeldes a Yahvé. 8 También en el Horeb
irritasteis a Yahvé, y Yahvé montó en tal cólera contra vosotros
como para destruiros. 9 Yo había subido al monte a recoger las
tablas de piedra, las tablas de la alianza que Yahvé había concluido
con vosotros. Yo permanecí en el monte cuarenta días y cuarenta
noches: no comí pan ni bebí agua. 10 Yahvé me dio las dos tablas de
piedra, escritas por el dedo de Dios, en las que estaban todas las
palabras que Yahvé os había dicho en la montaña, de en medio del
fuego*, el día de la asamblea. 11 Al cabo de cuarenta días y cuarenta
noches, me dio Yahvé las dos tablas de piedra, las tablas de la alian-
za, 12 y me dijo Yahvé: «Levántate, baja de aquí a toda prisa, porque
tu pueblo, el que tú sacaste de Egipto, se ha pervertido. Bien pronto
se han apartado del camino que yo les había prescrito: se han hecho
un ídolo de fundición.» 13 Continuó Yahvé y me dijo: «He visto a este
pueblo y es un pueblo de dura cerviz. 14 Déjame que los destruya y
borre su nombre de debajo del cielo; mientras que de ti una nación
más fuerte y numerosa que ésta.» 15 Yo me volví y bajé del monte: el
monte ardía en llamas, y las dos tablas de la alianza* las llevaba yo
una en cada mano. 16 Y vi que vosotros habíais pecado contra Yahvé
vuestro Dios: os habíais hecho un becerro de fundición: bien pronto*
os habíais apartado del camino que Yahvé os tenía prescrito. 17 Tomé
entonces las dos tablas, las arrojé de mis manos y las hice pedazos
en vuestra presencia. 18 Luego me postré ante Yahvé; como la otra
vez, estuve cuarenta días y cuarenta noches: no comí pan ni bebí
agua, por todo el pecado que habíais cometido haciendo el mal a los
ojos de Yahvé hasta irritarle. 19 Es que tenía mucho miedo de la ira
y del furor que irritaba a Yahvé contra vosotros hasta querer des-
truiros. Y una vez más me escuchó Yahvé. 20 También contra Aarón
estaba Yahvé violentamente irritado hasta querer destruirle. Yo
intercedí también entonces en favor de Aarón. 21 Y vuestro pecado*,
el becerro que os habíais hecho, lo tomé y lo quemé en el fuego; lo
hice pedazos, lo trituré hasta que quedó reducido a polvo, y tiré el
polvo al torrente que baja de la montaña.

V. 10 Los LXX omiten «de en medio del fuego».
V. 15 Los LXX omiten «de la alianza».
V. 16 Los LXX omiten «bien pronto».
V. 21 Lit. «cosa pecaminosa».

Los vv. 7-21 pretenden explicar lo afirmado en el v. 6: por qué Israel es un pueblo de dura cerviz (véase v. 13). El v. 7 incluye una transición de la segunda persona del singular referida a Israel («acuérdate», «no olvides», «irritaste», «saliste») a la segunda persona del plural («vuestra llegada», «habéis sido rebeldes»); la cual, en cuanto referida a Israel, predominará hasta Dt 10,11. Los vv. 7-14 describen el pecado de Israel en el Horeb (llamado por algunos comentaristas el "pecado original de Israel") al construir el becerro de fundición (véase Ex 32), y la consecuente indignación de Yahvé y su intención, comunicada a Moisés, de destruir al pueblo. Los vv. 15-17 pretenden retrasar el ulterior desarrollo de la escena (ya conocida de por sí) y aportar dramatismo a la misma con la referencia amenazante al monte en llamas, la incertidumbre de la aptitud de Moisés y el colofón de la ruptura por parte de Moisés de las tablas de la Ley a los ojos del pueblo (v. 17). Los vv. 18-21, por su parte, inciden en el papel mediador de Moisés descrito por el mismo protagonista.

Mientras en Ex 31,18 se dice «tablas del testimonio», el Deuteronomio prefiere hablar de «tablas de la alianza». Es posible que la referencia a la rebeldía de Israel (v. 7), en el contexto del episodio del becerro, haya servido de trasfondo a Rom 10,3-4, donde Pablo acusa a Israel de desconocer la justicia de Dios y empeñarse en establecer la suya propia. El sumario teológico que ofrece el v. 8 es típicamente deuteronómico, ya que ninguno de sus verbos principales («irritar», «montar en cólera», «destruir») aparece en la versión del Éxodo. Los cuarenta días y noches pasados por Moisés en el monte sin beber ni comer (v. 9; véase Ex 24,18) son parte del trasfondo del episodio neotestamentario de las tentaciones de Jesús, particularmente de la versión de Mateo (Mt 4,2). Este gesto de Moisés, más que intercesor (como lo es el del v. 18), parece purificatorio y preparatorio para recibir dignamente las tablas de la alianza, que son escritas (véase Ex 31,18) y entregadas por el mismo Yahvé (v. 10). El término «asamblea» (v. 10) es utilizado en el Deuteronomio para designar la asamblea cultual de Israel (véase Dt 10,4; 18,16; 23,2.9).

El v. 12, a través de expresiones como «baja de aquí a toda prisa» y «bien pronto se han apartado del camino», enfatiza la rapidez con la que el pueblo se deja seducir por la idolatría. Es curiosa la perversión o transgresión de la realidad que se produce en este versículo: Yahvé se dirige a Moisés indignado «porque *tu* pueblo (¡el de Moisés, no el de Yahvé!), el que *tú* sacaste de Egipto (¡cuando quien lo hizo fue realmente Yahvé!), se ha pervertido». Se trata de una transgresión parcial y teológica de la realidad. Parcial porque es cierto que, en el plano meramente humano y material, Israel es el pueblo del que forma parte Moisés, quien lo lideró en la salida de Egipto, y teológica porque es en este plano donde se produce realmente la transgresión: Israel es el pueblo y la heredad o posesión privada de Yahvé, quien fue su salvador y lo sacó de Egipto con mano fuerte y brazo poderoso. Se emplea un lenguaje irónico pero también despreciativo: Yahvé ya no reconoce a Israel como su pueblo. La referencia al «ídolo de fundición» (v. 16) indica que no es más que una figura de metal hecha por el hombre, y, por tanto, alejado de la imagen común en el antiguo Oriente del toro y becerro (o carnero) como símbolos de la fuerza y fertilidad de los dioses (así, los cananeos El y Baal, el egipcio Apis y la divinidad solar hitita del Tiempo). Los vv. 13-14 muestran el deseo de Yahvé de destruir totalmente y para siempre a "este pueblo" de dura cerviz, y de hacer de Moisés, a quien Yahvé pide permiso para destruir a Israel (otra paradójica transgresión de la realidad), una «nación más fuerte y numerosa que ésta», en clara referencia irónica a Dt 7,1 que no se refleja en Ex 32,10. Para el *Libro de los Jubileos*, este pecado de Israel se convierte en pauta de explicación de los futuros castigos que Israel experimentará a causa de su idolatría: «Ocurrirá, cuando les llegue cualquier castigo, que estas palabras darán testimonio contra ellos, y caerán en la cuenta de que yo soy más justo que ellos en todas sus leyes y acciones, y que he sido con ellos fiel» (*Jubileos* 1,6).

Los vv. 15-16 describen a Moisés bajando del monte y constatando por sí mismo lo anunciado por Yahvé sobre su pueblo en los versículos precedentes. La reacción de Moisés ante el pecado del pueblo es lógica y consecuente. La ruptura deliberada de las tablas por parte de Moisés (v. 17) implica la ruptura misma de la alianza, del mismo

modo que en Mesopotamia la ruptura de una tabla invalidaba el documento legal inscrito en ella. En el antiguo Egipto, era costumbre romper las tablillas de barro donde estaban inscritos los nombres de los vasallos rebeldes antes de emprender represalias contra ellos. El v. 18 describe un ayuno suplicatorio de Moisés por el pecado del pueblo realizado de manera semejante a la «otra vez», pero no se describe ningún otro episodio intercesor por su parte anterior a éste relacionado con el becerro. Quizá podría referirse a su intercesión de Dt 5,23-31 o, implícitamente, a la oración intercesora de Ex 32,11-14 anterior a la ruptura de las tablas. La intercesión podía ser también realizada por otras figuras carismáticas, como los patriarcas (véase Gn 18,16-32), los reyes (véase 2 S 24,17; 1 R 8,30-39), los profetas (véase Am 7,2-3; Jr 10,23) y los sacerdotes (véase Jl 2,17).

El v. 19 alude, más que al temor reverencial debido a Yahvé, al miedo o pavor a la ira destructora de Yahvé, en la línea del *misterium tremendum*. El v. 20 alude a la irritación de Yahvé contra Aarón por su protagonismo en el episodio del becerro de oro (Ex 32,21-25) y subraya nuevamente el rol mediador de Moisés, esta vez ante su hermano. Aarón, figura protagonista para la tradición sacerdotal, sólo volverá a aparecer en Deuteronomio en 10,6, donde simplemente se dice de él que murió y fue enterrado en Moserá. No se trata de una figura capital para el Deuteronomio.

El v. 21, siguiendo en parte a Ex 32,20, describe la destrucción del becerro por parte de Moisés, pero omite la ordalía de hacer beber a los israelitas agua con sus restos molidos. Probablemente, la explicación de esta supresión se basa en dos razones no excluyentes entre sí: por un lado, en los tintes sacerdotales de la ordalía (véase Nm 5,11-31), a los que no es propenso el Deuteronomio, y, por otro, en la idea de una mediación tan eficaz de Moisés que excluye todo castigo. El becerro es denominado, literalmente, "cosa pecaminosa", la misma expresión empleada para definir el pecado de Jeroboán (véase 1 R 14,15-16; 2 R 17,22), quien erigió dos becerros en Betel y en Dan, junto con lugares de culto en los altos (1 R 12,28-31). Con este versículo se pide a los israelitas que hagan lo mismo con todo tipo de ídolos: destruirlos (como se cumple en la Historia Deuteronomista; véase 1 R 15,13; 2 R 11,18; 18,4; 23,6.12.15).

Otros pecados. Oración de Moisés (9,22-29)

22 Y en Taberá, y en Masá, y en Quibrot Hatavá, irritasteis a Yahvé. 23 Y cuando Yahvé os hizo salir de Cades Barnea diciendo: «Subid a tomar posesión de la tierra que yo os he dado», os rebelasteis contra la orden de Yahvé vuestro Dios: no creísteis en él ni escuchasteis su voz. 24 Habéis sido rebeldes a Yahvé vuestro Dios desde el día en que os conocí*. 25 Me postré, pues, ante Yahvé y estuve postrado esos cuarenta días y cuarenta noches, porque Yahvé había hablado de destruiros. 26 Supliqué a Yahvé y dije: «Señor Yahvé*, no destruyas a tu pueblo y a tu heredad, que tú rescataste con tu grandeza y que sacaste de Egipto con mano fuerte. 27 Acuérdate de tus siervos Abrahán, Isaac y Jacob*, y no tomes en cuenta la indocilidad de este pueblo, ni su maldad ni su pecado, 28 para que no se diga en el país de donde nos sacaste: "Porque Yahvé no ha podido hacerlos entrar en la tierra que les había prometido, y por el odio que les tiene, los ha sacado para hacerlos morir en el desierto". 29 Pero ellos son tu pueblo y tu heredad, los que tú sacaste con tu gran fuerza y tu tenso brazo.»

V. 24 Los LXX y el Pentateuco Samaritano leen «os conoció». Se prefiere la versión del TM por encajar mejor en el contexto.

V. 26 Con tono litúrgico, los LXX añaden «rey de dioses».

V. 27 Los LXX añaden «a quienes por ti mismo juraste», probablemente siguiendo Ex 32,13.

Los vv. 22-24 recapitulan otra serie de pecados de Israel contra Yahvé, situados en lugares con nombres de significados tan emblemáticos como Taberá ("incendiado"), Masá ("prueba") y Quibrot Hatavá ("sepulcros de ansia" o "de apetito"), que recuerdan otros tantos episodios ocurridos a lo largo de la travesía por el desierto (la querella de Masá, evocada en Dt 6,16, en Ex 17,1-7; la murmuración de Taberá en Nm 11,1-3; y la queja por la falta de carne de Quibrot Hatavá, en Nm 11,31-34), los cuales tienen en común la falta de confianza en Yahvé y, en algunos casos, cierta nostalgia por las falsas seguridades correlativas a la esclavitud. La mención de Cades Barnea (v. 23) alude a Nm 13-14, pero también conecta con Dt 1,9-32. Episodios que sirven para justificar la conclusión a la que Moisés lle-

ga en el v. 24 y que está en consonancia con el v. 7: que desde que conoció a Israel éste siempre ha sido rebelde a Yahvé.

Los vv. 25-29 retoman el papel intercesor de Moisés con fórmulas estereotipadas ya aparecidas en los vv. 9 y 18. Probablemente se trate del mismo episodio intercesor mencionado en los versículos anteriores, especialmente por la referencia al deseo destructor de Yahvé (v. 25; véase v. 19). De alguna forma estos versículos pretenden ser la réplica a la ira destructora de Yahvé contra su pueblo (v. 12). Los vv. 26-29 pretenden retomar la realidad teológica de Israel y enfatizan que Israel es el pueblo de la heredad de Yahvé (véase Dt 4,20), quien lo sacó con gran fuerza y tenso brazo de Egipto. Moisés recuerda que Yahvé rescató (véase Dt 7,8) a su pueblo de Egipto (v. 26). El v. 27 evoca la fidelidad de los siervos Abrahán, Isaac y Jacob, como contraste con la infidelidad de Israel (véase Ex 32,13). La falsa imagen divina de fundición queda contrastada con el Yahvé real de la promesa a los patriarcas. La fidelidad de los patriarcas reseñada en su condición de "siervos" contrasta con la triple descripción negativa del pueblo, equivalente de algún modo a la expresión «pueblo de dura cerviz»: "indocilidad" ("dureza" o "terquedad"), "maldad" (este término, aquí referido a Israel, suele aplicarse generalmente a la maldad de las naciones) y "pecado". No obstante, gracias a los patriarcas, Yahvé debe olvidar el pecado de Israel, aunque sólo sea para que no digan los egipcios que sacó a los israelitas de Egipto para hacerlos morir en el desierto (v. 28; véase Ex 32,12). Esta argumentación contra el qué dirán de las naciones paganas se repite en otros lugares del AT (véase Nm 14,16; Jos 7,7-9; Sal 79,9-10; 115, 1-2; Ez 20,8-9), y no era extraña a la mentalidad del Antiguo Oriente, según la cual la suerte de las naciones o pueblos estaba intrínsecamente vinculada al poder de sus dioses. Pero en Dt 9,27-28 el orden de la argumentación cambia con respecto a la de Ex 32,12-13, donde primero se apoya en el qué dirán los egipcios y después en el recuerdo de los fieles patriarcas. Dt 9,27 parece otorgar más importancia al recuerdo de los fieles siervos Abrahán, Isaac y Jacob. El v. 29 concluye y resume la intención de estos versículos: hacer ver a Yahvé que Israel es *su* pueblo y heredad, al que sacó de Egipto con gran fuerza y tenso brazo (véase Dt 4,34).

El arca de la alianza y la elección de Leví (10,1-11)

10 **1 En aquel tiempo Yahvé me dijo: «Labra dos tablas de
piedra* como las primeras y sube donde mí a la montaña;
también te harás un arca de madera. 2 Yo escribiré en las tablas las
palabras que había en las primeras que rompiste, y tú las deposi-
tarás en el arca.» 3 Hice un arca de madera de acacia, labré dos
tablas de piedra como las primeras y subí a la montaña con las dos
tablas en la mano. 4 Él escribió en las tablas lo mismo que había
escrito antes, las diez Palabras que Yahvé había dicho en el monte,
de en medio del fuego, el día de la asamblea, y Yahvé me las entre-
gó. 5 Yo me volví y bajé del monte, puse las tablas en el arca que
había hecho y allí quedaron, como me había mandado Yahvé. 6 Los
israelitas partieron de los pozos de Bené Yaacán, hacia Moserá.
Allí murió Aarón y allí fue enterrado. Le sucedió en el sacerdocio
su hijo Eleazar. 7 De allí se dirigieron a Guidgad y de Guidgad a
Yotbá, lugar de torrentes. 8 En aquel tiempo Yahvé apartó a la tribu
de Leví para llevar el arca de la alianza de Yahvé, y para estar en
presencia de Yahvé, para estar a su* servicio y para dar la bendi-
ción en su nombre hasta el día de hoy. 9 Por eso Leví no ha tenido
parte ni heredad con sus hermanos: Yahvé es su heredad, como le
dijo Yahvé tu Dios. 10 Yo me quedé en el monte, como la primera
vez*, cuarenta días y cuarenta noches. También esta vez me escu-
chó Yahvé: no quiso destruirte. 11 Y me dijo Yahvé: «Levántate, vete
a ponerte al frente de este* pueblo, para que vayan a tomar pose-
sión de la tierra que yo juré dar a sus padres».**

V. 1 En lugar de «piedra», el Targum Pseudo-Jonatán dice «mármol».

V. 8 Los LXX y la Vulgata omiten el pronombre «su» o «le» y simplemente dicen «para servir».

V. 10 Los LXX omiten «como la primera vez».

V. 11 El texto hebreo dice «el pueblo». Los LXX y el Pentateuco Samaritano tienen «este pueblo», versión que sigue la Nueva Biblia de Jerusalén.

Los vv. 1-5 ofrecen la respuesta de Yahvé a la intercesión de Moisés, si bien implícita. La reconstrucción de dos nuevas tablas y la construcción del arca de madera (v. 1) indican la doble decisión final de Yahvé: por un lado, la de dejar vivir a su pueblo, y, por otro, la de renovar la alianza que había sido rota. Su trasfondo, al menos en parte, es

Ex 34,1-4, donde, sin embargo, no hay ninguna referencia al arca. Podría decirse que la sección Dt 9,25 - 10,11 es el contrapunto positivo a la sección Dt 9,1-24. La precisión temporal del comienzo («En aquel tiempo») sirve para conectar estos versículos con los sucesos narrados en los precedentes, y particularmente con la súplica intercesora de Moisés (9,25-29), cuyas consecuencias se relatan ahora. El v. 4 deja claro que quien escribe las nuevas tablas es el propio Yahvé y que su contenido es el mismo que el de las que fueron rotas: el Decálogo (véase 5,22). El v. 5 ofrece un claro contraste con 9,15: ahora Moisés baja de la montaña no para constatar el pecado de Israel, sino para depositar las tablas de la renovada alianza en el arca. Aunque en 10,8 (y en 31,9.25-26) se la denomina «arca de la alianza», generalmente la teología deuteronomista tiende a desmitologizarla al omitir toda referencia a los querubines que la acompañaban (véase 1 S 4,4; 2 S 6,2) y al reducir su función a la de depositaria de las tablas (véase Dt 31,9.25-26; 1 R 8,9), frente a otras tradiciones que, además, la convierten en el trono de Yahvé (Ex 25,22), en el símbolo de la presencia victoriosa de Yahvé durante la guerra (Nm 10,33-36; 1 S 4,3-5) o en el estrado de sus pies (Sal 132,7).

Los vv. 6-9 interrumpen bruscamente la narración. El v. 6 indica que la marcha del pueblo continúa desde Bené Yaacán (¿"Hijos de Acán"?) hacia Moserá, lugares de difícil ubicación, pese a que Gn 36,27 relaciona Acán con clanes hurritas. Esta marcha es indicio de que la vida del pueblo también continúa. Retoman situaciones y lugares de Nm 33,31-38, pero también difieren en algunos casos. Así, según Nm 20,28 y 33,37-38, Aarón muere en el monte Hor, y no en Moserá (¿será un lugar próximo a dicho monte?), como señala Dt 10,6. Los vv. 6-7 describen la muerte de Aarón (descrito en Ex 4,14 como levita) y la sucesión de su hijo Eleazar. Puede decirse que también en el caso de Aarón, la intercesión de Moisés (Dt 9,20) fue eficaz: tampoco Aarón fue destruido por Yahvé. Los vv. 8-9, que describen la elección de la tribu de Leví («Yahvé apartó» tiene un sentido sagrado, de separación de lo profano), parecen independientes de los vv. 6-7, especialmente por la alusión cronológica con la que comienzan, que parece romper la secuencia («En aquel tiempo»; v. 8). Estos versículos parecen desvincular del episodio del becerro de fundición la institución de los levitas, aquí presentada como inmediatamente posterior, y

de manera distinta a la violenta y vindicativa versión de Ex 32,25-29, donde los levitas reciben la investidura tras matar a tres mil miembros del pueblo implicados en la idolatría del becerro.

Para el Deuteronomio, sacerdotes y levitas tienen prácticamente las mismas funciones, aunque circunscritas al ámbito de Jerusalén, debido a la centralización del culto (véase Dt 12,13-14): llevar el arca de la alianza, estar en presencia de Yahvé y a su servicio, dar la bendición en su nombre (v. 9; véase 18,1-8) y enseñar las ordenanzas de Yahvé (Dt 33,10). De hecho, en el Deuteronomio, levitas y sacerdotes figuran como miembros del mismo grupo (véase 17,9; 18,1; 24,8). Sin embargo, según otras fuentes, dichas funciones son exclusivamente sacerdotales (véase Lv 9,22; 10,10-11; Nm 6,22-27; 1 Cro 23,13), de modo que los levitas quedaban subordinados a ellos (véase Nm 18,25-32; 1 Cro 15,14; Esd 6,16; 7,13). Esta situación de subordinación parece evidente tras el destierro en Babilonia, cuando los aaronitas lograron el control del sacerdocio y pusieron a los levitas a su servicio, lo que se advierte en Lv 8, donde se habla de los sacerdotes aaronitas, pero no se menciona a los levitas, y en Nm 18, donde se dice que estaban a las órdenes de Aarón y sus hijos. La tribu de Leví, a diferencia del resto de tribus de Israel, no recibió de Yahvé un territorio fijo y permanente en la tierra prometida (Dt 10,9; 18,1; véase Nm 18,20.23; 26,62; Jos 13,14; 14,3; 18,7), pero sí un grupo de ciudades (se entiende que éstas no son enteramente de los levitas) con pastos a su alrededor donde poder habitar (véase Lv 25,32-34; Nm 35,2-8; Jos 21,1-42). Los levitas (y, según Dt 26,12, también el forastero, el huérfano y la viuda) debían sostenerse económicamente con la décima parte de los diezmos de las cosechas (véase Nm 18,24-32; Dt 14,27; 26,12-13).

Los vv. 10-11 retoman la narración previa a los vv. 6-9, en especial Dt 10,1-5. El v. 10 (siguiendo el tono de 9,9.18.25) resume lo que los hechos muestran: la intercesión eficaz de Moisés y la no destrucción del pueblo (compárese con Dt 9,12.26). El verbo "quedar", a diferencia del "permanecer" o "estar" de 9,9 (en un contexto similar), evoca con más fuerza el sentido religioso de la permanencia (véase Gn 18,22; 19,27; Jr 18,20; Sal 106,20). El v. 11 concluye la larga digresión de 9,7-10,11. La grave crisis provocada por el episodio del becerro de fundición ha sido superada, y la historia y vida del pueblo continúan su marcha salvífica. Moisés seguirá al frente del pueblo de Yahvé para

que Israel vaya a tomar posesión de la tierra prometida a los patriarcas. La orden divina a Moisés de levantarse y ponerse de pie para cumplir esta tarea evoca Ex 32,34 y 33,1, pero también la misma orden dada previamente al pueblo para cruzar y conquistar Transjordania (véase Dt 2,13.24). Por tanto, la función de Moisés no acaba con su papel mediador, sino que debe ser guía del pueblo aunque él no entre en la tierra (véase 3,23-29) y muera antes (cap. 34).

Exhortación a amar y temer a Yahvé cumpliendo sus mandamientos (10,12-22)

12 Y ahora, Israel, ¿qué te pide tu Dios, sino que temas a Yahvé tu
Dios, siguiendo todos sus caminos, amándolo, sirviendo a Yahvé tu
Dios con todo tu corazón y con *todo tu ser*, 13guardando los manda-
mientos de Yahvé y sus preceptos que yo te prescribo hoy. para que
te vaya bien? 14 Mira: De Yahvé tu Dios son los cielos y los cielos de
los cielos, la tierra y cuanto hay en ella; 15 pero sólo de tus padres
se prendó Yahvé, amándolos, y eligió a su descendencia después
de ellos, a vosotros de entre todos los pueblos, como sucede hoy.
16 Circuncidad vuestro corazón y no endurezcáis más vuestra cer-
viz, 17porque Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor
de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni
admite soborno; 18 que hace justicia al huérfano y a la viuda, que
ama al forastero y le da pan y vestido. 19 (Amaréis al forastero, por-
que forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto.) 20 A Yahvé tu
Dios temerás, a él servirás, te apegarás a él y en su nombre jurarás.
21 Él es tu alabanza y él es tu Dios, que ha hecho por ti esas cosas
grandes y terribles que han visto tus ojos. 22 No más de setenta per-
sonas eran tus padres cuando bajaron a Egipto, y Yahvé tu Dios te
ha hecho ahora numeroso como las estrellas del cielo.

En 10,12 - 11,32 suele verse una sección claramente delimitada, pero que presenta diversas irregularidades, que reflejan una compleja historia de su composición. Los cambios de segunda persona del singular a segunda del plural son frecuentes. La segunda persona del plural aparece en 10,15b-19 y 11,2-9.11.13-14a.16-19a.21. El paso brusco a la primera persona del singular (o tercera, dependiendo de la crítica textual) en 11,14-15 sugiere la intervención de una mano

distinta, así como los vv. 19 y 22 del cap. 10 parecen ser claramente añadidos. Finalmente, la exhortación de 11,18-21 (una variante de 6,6-9) parece interrumpir el lógico discurrir entre 11,13-17 y 11,22-25. La sección de 10,12 - 11,32 puede estructurarse de la siguiente manera: a) 10,12-22[11,1]: exhortación a amar y temer a Yahvé cumpliendo sus mandamientos; b) 11,1[11,2]-7: nueva exhortación a amar a Yahvé evocando sus hazañas; c) 11,8-17: descripción de la tierra y condiciones para mantenerla; d) 11,18-21: exhortación que sigue la de Dt 6,6-9; e) 11,22-25: Yahvé otorga la tierra a cambio del cumplimiento de sus mandamientos; f) 11,26-32: bendiciones y maldiciones en caso de cumplimiento o incumplimiento de los mandamientos de Yahvé.

Dt 10,12-32 (particularmente hasta el v. 25) retoma la exhortación de 9,1-6. Los imperativos y las motivaciones para cumplirlos son predominantes. La expresión temporal «y ahora» del v. 12 establece claramente una transición con la sección anterior. Los vv. 12-13 sintetizan en forma de pregunta retórica las exigencias de Yahvé a su pueblo, recogidas principalmente en 6,5-6, y que son garantía de su felicidad: amor y temor totales a Yahvé, sirviéndole y cumpliendo sus mandamientos y preceptos. Todo esto es lo que significa seguir el camino de Yahvé. Estos versículos reúnen ciertas palabras clave que han ido apareciendo en capítulos precedentes: «temer» (5,29; 6,2.13.24); «caminar» (5,33); «amar» (6,5); «servir» (6,13), «con todo tu corazón y con todo tu ser» (6,5), «guardar (la ley)» (5,29; 6,2.17). Mi 6,8 ofrece una pequeña variante de las exigencias divinas, centradas principalmente en la justicia: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios».

Los vv. 14-18 presentan diversas descripciones de Yahvé en los planos cósmico (v. 14.17), histórico (v. 15) y social (v. 18). El v. 14 enfatiza que Yahvé es Dios de todo el Universo, del cielo y de la tierra (véase Gn 1,1-2,3; Ex 19,5; Sal 24,1-2; Is 66,1-2), y, por tanto, el único Dios soberano. Esta concepción universalista de la soberanía de Dios es importante, pues ayuda a mitigar la perspectiva nacionalista de la elección de Israel a la que alude el v. 15. Este versículo, que se mueve en el plano histórico, soslaya cualquier mérito de Israel y recuerda que la elección de Israel sólo se basa en el amor de Yahvé a sus "padres" (véase 7,7; 8,17; 9,4-6). Esta afirmación muestra una relación amorosa por

parte de Yahvé más interpersonal. En todo caso, Yahvé es descrito, ciertamente en medio de muchas contradicciones, como un Dios que es amor. El v. 16 interrumpe la descripción de Yahvé, pero, apoyándose precisamente en ella, exhorta a Israel primero, positivamente, a que circuncide el prepucio de su corazón, y segundo, negativamente, a que deje de ser un pueblo de dura cerviz (véase 9,6.13; 31,27). La referencia a la circuncisión del corazón, propia del Deuteronomio (vuelve a aparecer en 30,6) y que retoman Jeremías (4,4; 9,25) y Ezequiel (44,7.9; véase Lv 26,41), y el mismo Pablo (Rom 2,28-29), significa cortar todo aquello que suponga impedimento o dificultad para cumplir la voluntad de Yahvé. En Ex 6,12.30 se hablará de «labios incircuncisos» y en Jr 6,10 de «oído incircunciso». En Dt 10,16 la circuncisión adquiere un sentido espiritual y no físico, transcendiendo de este modo el importante signo físico de pertenencia al pueblo de Israel tan importante para la tradición sacerdotal (Gn 17). Dt 30,6 enfatiza que será Yahvé quien circuncide el corazón de los israelitas para que puedan amarle con todo su corazón y con todo su ser. En Qumrán aparece la expresión "circuncidar la mente" (1QS 5,5). El NT aplica la expresión a la Nueva Alianza (véase Hch 7,51; Rom 2,25-29).

El v. 17 retoma la descripción de Yahvé en el plano cósmico, precisamente para justificar la exhortación del versículo anterior. Yahvé es descrito, mediante el empleo de genitivos con valor de superlativos y en tono de fórmula hímnica y litúrgica, como «el Dios de los dioses» y «Señor de los señores», lo que vuelve a subrayar el señorío absoluto de Yahvé sobre todos los dioses y los señores del mundo, o sus equivalentes «rey de reyes» (véase Ez 26,7, donde se aplica a Nabucodonosor, y Esd 7,12, a Artajerjes) y «señor de reyes» (véase Dn 2,47, donde se aplica a Yahvé). El Apocalipsis aplicará los títulos de «Señor de Señores» y «Rey de Reyes» a Jesucristo en su condición de Cordero (Ap 17,14; véase 19,16). En Sal 136,2-3 (véase también Sal 47,3; 95,3) se hace una descripción de Yahvé muy similar a la de Dt 10,17a. En el mismo versículo Yahvé es descrito como guerrero poderoso («grande, fuerte y terrible»), a la vez que se subraya su imparcialidad. En el AT la parcialidad suele favorecer generalmente al rico o poderoso contra el pobre o inocente (véase Ex 23,3.6; Lv 19,15; Pr 17,23; 18,5; 24,23), mientras Yahvé siempre hace justicia al justo (véase Si 35,18). Tanto en la tradición israelita (véase Sal 72) como en el Próximo Oriente

antiguo, el encargado de hacer justicia por excelencia era el rey. Así, por ejemplo, el prólogo del Código de Hammurabi afirma claramente que los dioses otorgaron al rey la tarea de hacer justicia con equidad, evitando el triunfo de los malvados sobre los débiles «a fin de que el prepotente no oprimiese al débil (...) a fin de que promoviese el bienestar de la gente...» (Prólogo I,28-29).

El v. 18, centrado en el ámbito social, describe a Yahvé como un Dios justo y solidario, siempre a favor de los más desfavorecidos, los cuales aparecen tipificados en la tríada formada por el huérfano, la viuda y el forastero (extranjero residente; véase Ex 22,20-22; Dt 14,29; 16,11.14; 24,17; 26,12; Sal 146,9; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7; en Is 1,17.23 y 9,16 no se menciona al extranjero). En la epopeya ugarítica de Kirta ya se mencionaban a la viuda, al oprimido, al pobre y al huérfano (KTU 1.16VI); no así al extranjero. El v. 19, probablemente un añadido, pretende justificar la razón por la que hay que amar al forastero, la cual no es otra que el recuerdo de que los israelitas también fueron forasteros en Egipto, justificación recurrente en los distintos códigos legales del Pentateuco (véase Ex 22,20; 23,9; Lv 19,33-34; Dt 16,11-12). El v. 20 exhorta a temer y servir a Yahvé y a jurar en su nombre (véase 6,13; 10,12-13), añadiendo el deber de "apegarse" a él. Este verbo suele indicar el apego sexual entre un hombre y una mujer (véase Gn 2,24; 34,3; 1 R 11,2) o la adhesión fiel a un rey (véase 2 S 20,2). Únicamente en el Deuteronomio (véase 11,22; 13,5; 30,20) y en la Historia Deuteronomista (véase Jos 22,5; 23,8; 2 R 18,6) tiene el sentido de apego a Yahvé. El v. 21 afirma que Yahvé es la alabanza o aleluya (véase Jr 17,14; Sal 22,4) y el Dios de Israel, a la vez que retoma el lenguaje del v. 17 («cosas grandes y terribles») para referirse a la liberación de Egipto (Dt 4,34; 26,8; 34,12; véase Ex 15,11; Sal 77,12-16; 78,11-12). El v. 22 parece una glosa por su estilo y por la interrupción que hace del hilo discursivo. Sigue a Ex 1,5 y a Gn 46,27 en la numeración de los antepasados que bajaron a Egipto (un total de setenta, una cifra simbólica fruto de multiplicar 7, número de plenitud, por 10, cifra mínima para expresar un grupo). Este versículo subraya el cumplimiento de la promesa divina a Abrahán de multiplicar su descendencia como las estrellas del cielo (véase Gn 15,5; 22,17; 26,4; Ex 32,13). Con otras palabras, volverá a aparecer en el "credo histórico" de Dt 26,5, pese a su contraste con Dt 4,38; 7,7.17; 9,1; 11,23.

Nueva exhortación a amar a Yahvé evocando sus hazañas (11,1-7)

11 1 Amarás a Yahvé tu Dios, y guardarás sus consignas, sus
preceptos, normas y mandamientos. 2 Vosotros sabéis hoy
(no vuestros hijos, que ni lo saben ni lo han visto) la lección* de
Yahvé vuestro Dios, su grandeza, su mano fuerte y su tenso brazo,
3 sus señales y sus hazañas, las que realizó en Egipto, contra Faraón
rey de Egipto y contra todo su territorio; 4 lo que hizo con el ejér-
cito de Egipto, con sus caballos y sus carros, precipitando sobre
ellos las aguas del Mar de Suf cuando os perseguían, y aniquilán-
dolos Yahvé, hasta el día de hoy; 5 lo que ha hecho por vosotros en
el desierto hasta vuestra llegada a este lugar; 6 lo que hizo con
Datán y Abirón, hijos de Eliab el rubenita, cuando la tierra abrió
su boca y los tragó*, con sus familias, sus tiendas y todos los que
les seguían, en medio de todo Israel. 7 Pues habéis visto con vues-
tros propios ojos toda esta gran hazaña que ha hecho Yahvé*.

V. 2 En lugar de «lección» otros traducen «disciplina». No es fácil la traducción de este versículo. Otras traducciones posibles: 1) «Sabedlo hoy. No se trata de vuestros hijos, que ni entienden ni han visto el escarmiento de vuestro Dios...»; 2) «Sabéis hoy lo que no era para vuestros hijos quienes no conocieron o vieron la lección... pero que vieron vuestros propios ojos». Como curiosidad, la Biblia Latinoamericana traduce de la siguiente manera: «Ustedes, a quienes me dirijo, entienden todo esto. Tal vez sea más difícil para sus hijos que no conocieron...».

V. 6 Siguiendo Nm 16,32, El Pentateuco Samaritano y algunos textos de Qumrán añaden «y a cada persona que pertenecía a Coré».

V. 7 Después de «que ha hecho Yahvé» los LXX añaden «para ti hoy».

Con el cap. 11 concluye la sección de 1-11 (en particular la de 5-11), probablemente la más importante teológicamente de todo el Deuteronomio. Este capítulo repite, desarrolla o recapitula grandes temas de dicha sección, antes de dar paso al cuerpo legal del libro (caps. 12-26). Dt 11,1 vuelve a exhortar a un amor a Yahvé que se muestra en el cumplimiento diario de toda la Ley, explicitada a través de sus consignas, preceptos, normas y mandamientos (véase Dt 10,12-13). La frase «guardar las consignas...» significa aquí y en la Historia Deuteronomista (véase Jos 22,3; 1 R 2,3) el cumplimiento de las normas de Yahvé en un sentido general (igualmente en Za 3,7; Ml 3,14), mientras que en la tradición sacerdotal guarda relación particular

con los deberes para con el Tabernáculo (véase Nm 1,53; 3,7.28.38; 8,26.35; 9,19.23; 31,30.47) y con los tabúes de índole sexual (Lv 18,30) o purificatorio (Lv 22,9). Este versículo puede contemplarse también como la conclusión de la sección 10,12 - 11,1. Los vv. 2-7 constituyen una sección menor dentro del capítulo, que recapitula las grandes hazañas de Yahvé. Estas hazañas deben suponer para Israel una "lección". El término hebreo por "lección" (o "disciplina") del v. 2 deriva de un verbo que puede significar "castigar" (Jr 2,30), pero el uso general de este verbo en Jeremías se refiere a la acción educadora de Yahvé a través de la historia (véase Jr 17,23; 32,33; 35,13). En la literatura sapiencial vale por "educación", y los LXX suelen traducirlo como *paideia* (véase Pr 1,2.8; 3,11; 4,1; Jb 5,17). Por estas razones es preferible aquí la traducción "lección". Su matiz pedagógico viene dado por el sentido del texto y la referencia a los hijos. Una pedagogía divina no exenta de dureza, como se evidenció en las pruebas del desierto (véase Dt 8,2-5). Los vv. 3-6 desgranan las "señales" (véase Dt 4,34; 6,22; 7,19) y hazañas de Yahvé: las plagas de Egipto contra Faraón (v. 3; véase Ex 7-13; Dt 6,22; Sal 78,43-51; Ne 9,10), el paso del Mar de Suf (o de las Cañas) y la destrucción del ejército egipcio (v. 4; véase Ex 14-15; Sal 78,53), lo que hizo por su pueblo en el desierto (v. 4; véase Dt 8,15-16), y la rebelión de Datán y Abirón (v. 4; véase Nm 16,32). En este último caso el Deuteronomio no menciona a Coré (véase Nm 26,9-11; 27,3), pues sigue la versión no sacerdotal del episodio. El v. 7 recuerda a los israelitas presentes que fueron testigos de aquellas hazañas (véase Dt 3,21; 4,9; 7,19; 10,21; 29,2; Jc 2,7.10).

Descripción de la tierra y condiciones para mantenerla (11,8-17)

8 Guardaréis todos los mandamientos que yo os prescribo hoy,
para que os hagáis fuertes y lleguéis a poseer la tierra a la que vais
a pasar para tomarla en posesión, 9 y para que prolonguéis vuestros
días en la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres y a su descen-
dencia, tierra que mana leche y miel. 10 Porque la tierra a la que vas
a entrar para tomar en posesión no es como el país de Egipto del
que habéis salido, donde sembrabas tu semilla y luego regabas con
ayuda de tu pie, como en un huerto de hortalizas. 11 Sino que la tie-
rra a la que vais a pasar para tomarla en posesión es una tierra de

montes y valles, que bebe el agua de la lluvia del cielo; 12 una tierra
de la que se cuida Yahvé tu Dios; los ojos de Yahvé tu Dios están
constantemente puestos en ella, desde que comienza el año hasta
que termina. 13 Y si vosotros obedecéis puntualmente mis manda-
mientos, que yo os prescribo hoy, amando a Yahvé vuestro Dios y
sirviéndole con todo vuestro corazón y con *todo vuestro ser*, 14 yo
daré* a vuestra tierra la lluvia a su tiempo, lluvia de otoño y lluvia
de primavera, y tú cosecharás tu trigo, tu mosto y tu aceite; 15 yo
daré* a tu campo hierba para tu ganado, y comerás y te hartarás.
16 Cuidado, que no se pervierta vuestro corazón y os descarriéis y
deis culto o otros dioses, y os postréis ante ellos; 17 pues la ira de
Yahvé se encendería contra vosotros y cerraría los cielos, no habría
más lluvia, y el suelo no daría su fruto y vosotros desapareceríais
bien pronto de esa tierra buena que Yahvé os da.

Vv. 14-15 En ambos versículos, el Pentateuco Samaritano, algunos textos de Qumrán y los LXX leen, en lugar de «yo daré», «él dará».

Los vv. 8-9 reiteran el imperativo de guardar los mandamientos de Yahvé prescritos "hoy" por Moisés (véase 5,31; 6,25; 7,11). En el v. 8 la Ley queda condensada en el término "mandamientos" (compárese con los cuatro términos empleados en el v. 1). Ésta es la condición ineludible para "hacerse fuertes" (véase Dt 31,6-7; Jos 1,6.9 también insiste en la necesidad de la fuerza y el coraje) con el fin de poseer la tierra (v. 8) y prolongar sus días en ella (v. 9). Una tierra que, vuelve a recordarse, fue prometida bajo juramento por Yahvé a los patriarcas (véase Dt 4,31; 6,18.23; 7,8.12; 8,1.19; 9,5; 29,12). La descripción de la misma como una tierra que mana leche y miel (véase Dt 6,3) sirve para empalmar con la detallada y positiva descripción de ella que viene a continuación (vv. 10-12). Esta descripción (similar en parte a la de 8,7-9) establece, además, una comparación con la tierra de Egipto, a la que supera considerablemente. Podría decirse que se está contrastando teológicamente (más que geográficamente) la tierra de la libertad (la tierra prometida) con la tierra de la esclavitud (Egipto). La tierra que ocupará Israel es idealizada totalmente; a diferencia de la de Egipto (v. 10), no necesita ser regada por métodos humanos («con ayuda de tu pie» probablemente sea un eufemismo para referirse a la

irrigación con la orina; véase 2 R 18,27; Is 36,12), porque la providente mirada constante de Yahvé (v. 12, los ojos de Yahvé, que vigilan a buenos y malos; véase Am 9,8; Pr 15,3) garantiza una rica pluvialidad que la riega (v. 11).

Sin embargo, los vv. 13-17 relativizan la rotundidad de los versículos precedentes al condicionar tanto el regadío pluvial de la tierra durante todo el año, que permite cultivar el trigo, mosto y aceite (v. 14; véase Lv 26,4-5; Dt 7,13; 28,51; Os 2,10; Jr 5,24; Jl 2,19.23), como la hierba que alimenta al ganado (v. 15; véase Jl 2,22), al cumplimiento de los mandamientos de Yahvé, a quien se debe amar y servir con todo el ser (v. 23; véase Dt 6,5-6; 10,12), evitando rendir culto a otros dioses (v. 16). Las consecuencias de la violación de esta condición no serán funestas únicamente para la tierra, que dejará de dar su fruto al no recibir más lluvia, sino también para Israel, que desaparecerá de la tierra que Yahvé le da (v. 17; véase Dt 8,19-20; 30,18). La conexión entre Israel y la tierra es muy clara: sin tierra, Israel deja de existir. Este planteamiento, a diferencia de Lv 26,14-41 (texto de tradición sacerdotal que incluye la amenaza del asedio y la deportación), no tiene en cuenta al Judaísmo de la diáspora, probablemente porque todavía no se habían producido las condiciones que lo propiciaron, es decir, el exilio.

Exhortación que sigue la de 6,6-9 (11,18-21)

18 Poned estas palabras en vuestro corazón y en *vuestro ser*, atadlas como una señal a vuestra mano, y sean como un signo entre vuestros ojos. 19 Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado.
20 Las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas, 21 para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres sean tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra.

Como ya se ha dicho, la exhortación de los vv.18-21 interrumpe el lógico discurrir entre los vv.13-17 y los vv. 22-25. Dichos versículos son una variante de Dt 6,6-9, con la salvedad de un pequeño cambio de orden por el que el v. 18b se corresponde con 6,8, y el v. 19 con 6,7.

Para algunos comentarios estos versículos cerrarían una sección comenzada en 6,4 («Escucha, Israel...»). El v. 21 recuerda que el don de la tierra es consecuencia del juramento fiel que hizo Yahvé a los patriarcas, y que el resultado del cumplimiento de esta exhortación reportará largos días de vida a las futuras generaciones de Israel: «para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra... sean tan numerosos...». Esta expresión suele aparecer en la literatura sapiencial referida en ocasiones a los beneficios que reporta a los hijos el cumplimiento de las instrucciones paternas (véase Pr 3,2; 4,10). La expresión «tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra» no significa otra cosa que Israel, cumpliendo los mandatos de Yahvé, ocupará y vivirá siempre en la tierra prometida mientras exista la Tierra, sobre la que pivota la bóveda celeste según el imaginario israelita común al de todo el Próximo Oriente antiguo (véase Gn 1,6-8). Expresiones análogas se encuentran referidas a la promesa de larga durabilidad para la dinastía davídica (véase Sal 72,5.17; 89,30).

Yahvé otorga la tierra a cambio del cumplimiento de sus mandamientos (11,22-25)

**22 Porque, si de verdad guardáis todos estos mandamientos que
yo os mando practicar, amando a Yahvé vuestro Dios, siguiendo
todos sus caminos y apegándoos a él, 23 Yahvé desalojará delante de
vosotros a todas esas naciones, y vosotros desalojaréis a naciones
más numerosas y fuertes que vosotros. 24 Todo lugar que sea holla-
do por la planta de vuestro pie será vuestro; desde el desierto y el
Líbano, desde el Río, el río Éufrates, hasta el mar occidental, se
extenderá vuestra frontera. 25 Nadie podrá resistiros; Yahvé vuestro
Dios sembrará el miedo y el pánico ante vosotros sobre todo el terri-
torio que pisen vuestros pies, como él os ha dicho.**

Los vv. 22-25 prolongan la lista, ya comenzada en los vv. 13-17 e interrumpida por los vv. 18-21, de beneficios para Israel en el caso de cumplir la voluntad de Yahvé y serle fiel. El v. 22, en un arranque similar al del v. 13, señala las condiciones ya reiteradas en varias ocasiones: guardar los mandamientos, amando y apegándose (véase 10,20) a Yahvé. Pero los beneficios mencionados en los vv. 23-25 son esta vez

claramente de índole militar: el desalojo de las naciones que ocupan la tierra (v. 23), la ocupación de todo un territorio claramente delimitado (v. 24) y el terror de los enemigos ante Israel (v. 25). Su tono de "oración militar" es afín a Dt 1,29-30; 2,24-25; 3,21-22; 7,17-24; 20,2-4; 31,1-6. El v. 23 subraya la acción combinada entre Yahvé y su pueblo en el desalojo de los primigenios ocupantes de la tierra: ambos (Yahvé e Israel), y por separado, son los sujetos del verbo desalojar. La expresión «hollado por la planta de vuestro pie» suele ser una expresión técnica para señalar la reclamación legal de un territorio (véase Gn 13,17; Jos 14,9). En Jos 1,3 Yahvé reitera a Josué esta promesa. La extensión del territorio aquí prometido abarca «desde el desierto y el Líbano, desde el Río, el río Éufrates, hasta el mar Occidental». Los israelitas se orientaban teniendo el Este a su frente; la extensión S.-N. correspondía desde la estepa o desierto hasta el Líbano, y la E.-O. desde el Éufrates hasta el Mediterráneo. Esta extensión coincide, con más o menos detalle, con las de Gn 15,18; Ex 23,31; Dt 1,7 y Jos 1,4. Lógicamente, se trata de unos límites idealizados que no coinciden a la postre con el reparto del territorio descrito en Jos 13-19. Se hacen coincidir con las fronteras del reino de Salomón (1 R 5,1), las cuales, como parece demostrar la arqueología actual, son igualmente exageradas e idealizadas. Algún autor, siguiendo a Heródoto (*Historias* III, 91), donde se dice que Palestina pertenecía a la quinta satrapía persa llamada Abar Nahara ("Más allá del Río"), sugiere que la descripción de Gn 15,18 es una referencia postexílica. El terror que infundirá Yahvé a los enemigos de Israel (v. 25) recuerda a otras fórmulas guerreras como las de Ex 15,15-16; 23,27, y las ya comentadas de Dt 2,25 (ésta claramente hiperbólica, pues se extiende a todas las naciones de la tierra) y Dt 7,24.

Bendición y maldición (11,26-32)

**26 Mira: Yo pongo hoy ante vosotros bendición y maldición.
27 Bendición, si escucháis los mandamientos de Yahvé vuestro Dios
que yo os prescribo hoy. 28 Maldición, si desoís los mandamientos
de Yahvé vuestro Dios, si os apartáis del camino que yo os marco
hoy, para seguir a otros dioses que no habíais conocido. 29 Cuando
Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra a la que vas a entrar**

para tomarla en posesión, pondrás la bendición sobre el monte Garizín y la maldición sobre el monte Ebal.
[30] (¿No están al otro lado del Jordán, detrás del camino del poniente, en el país de los cananeos que habitan en la Arabá, frente a Guilgal, cerca de la Encina* de Moré?)
[31] Ya que vais a pasar el Jordán para ir a tomar posesión de la tierra que Yahvé vuestro Dios os da, cuando la poseáis y habitéis en ella,
[32]cuidaréis de poner en práctica todos los preceptos y las normas que yo os pongo delante hoy.

V. 30 El TM trae el término en plural («encinas» o «encinar»). Aquí se sigue el singular de los LXX y de la versión siríaca, probablemente influidos por Gn 12,26 (véase Jos 24,26). Algún comentarista interpreta que el plural del texto hebreo pretende evitar la sacralización de un árbol en particular. En Jc 9,37 se la denomina la «Encina de los Adivinos». No obstante, se encuentra también en plural en Gn 13,18; 14,13; 18,1. En la Misná (*Sotá* VII,5) se utiliza indistintamente «las encinas de Moré» y «la encina de Moré».

Estos versículos, que por su arranque inicial («Mira», v. 26; como en 4,5; 30,15) conforman otra pequeña sección, concluyen el capítulo. Lo hacen con una exhortación de bendición y maldición para el caso de cumplimiento o incumplimiento de los mandamientos de Yahvé (véase Dt 4,9-19; 8,19; 11,13-17). Aquí Yahvé no "da" la tierra, sino la bendición y la maldición. La presentación de una serie de bendiciones y otra de maldiciones es una característica común de muchos tratados y códigos del Próximo Oriente antiguo. Igualmente en los códigos del AT: Código de la Alianza (Ex 23,20-33), Código de Santidad (Lv 26) y Código Deuteronómico (Dt 28). En el caso de Dt 11,26-32 no se detallan cuáles serán las bendiciones y maldiciones, aunque el contexto del capítulo (y del conjunto de Dt 1-11) apunta, respectivamente, a la posesión de la tierra y a su pérdida (o, lo que es lo mismo, la muerte del pueblo; véase Dt 11,17). El cap. 28 se encargará de detallar las bendiciones (28,1-14) y las maldiciones (28,15-46).

El tono del v. 26 recuerda, sin ser exactamente lo mismo, a la denominada doctrina de los "dos caminos", explícita en otros textos (30,15-20; véase Sal 1), incluso de Qumrán (1QS 4) y del Cristianismo primitivo (véase Mt 7,13-14; *Didajé* 1,1). La condición para la bendición es «escuchar» los mandamientos de Yahvé (v. 27), es decir, cumplirlos. Las condiciones para la maldición son más detalladas y son sinóni-

mas entre sí (v. 28): «desoír» (y, consecuentemente, incumplir) los mandamientos de Yahvé, «apartarse del camino» (véase Dt 9,12.16; 31,29) y «seguir a otros dioses» (véase Dt 6,14; 11,16).

«Cuando Yahvé te haya introducido en la tierra...» (v. 29) es una antigua fórmula (véase 6,10; 7,1) conectada con las tradiciones de Guilgal como lugar de entrada a la tierra y como lugar del ceremonial fundacional de Israel como pueblo de Yahvé (Jos 3-5), pero aquí aplicada a Siquén (véase Dt 27,1-8; Jos 8,30-35; véase también la Misná, *Sotá* VII,5, donde se combinan ambos textos). De alguna manera, ambas tradiciones rivalizan. Las indicaciones acerca de la bendición en el monte Garizín y la maldición en el monte Ebal del v. 29 (que pasa de la segunda persona del plural a la segunda del singular), pretenden dirigir la bendición hacia el Sur (la derecha, lado asociado a la fortuna) y la maldición hacia el Norte (la izquierda, asociada a la mala suerte). Según Dt 27,12, una vez pasado el Jordán, las tribus se distribuirán por ambos montes para dar la bendición y la maldición. Para el Deuteronomio, a diferencia de Ex 19,5-8 y 24,3-8, Israel se constituye como pueblo de Yahvé no tanto en el Sinaí/Horeb cuanto a la entrada de la tierra prometida (véase Dt 27,3-4.9-10).

El monte Garizín es una montaña de unos 881 metros de altura situada a la izquierda del valle donde está Siquén y separada unos dos kilómetros del monte Ebal, y más fértil que éste. Es el monte sobre el que se levantará el templo cismático de los samaritanos (véase Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* XI,310), quizá desde la época de Nehemías, y que fue profanado, junto con el de Jerusalén, en el siglo II a.C. por Antíoco IV Epífanes (véase 2 M 6,2). Jesús aludirá a él en Jn 4,21 para afirmar que ni en ese monte ni en Jerusalén se adorará al Padre. El monte Ebal es una montaña de unos 940 metros sobre el nivel del mar, y unos 366 metros sobre el nivel del valle, al lado norte de Siquén. Allí se levantará el primer altar en la tierra prometida según las tradiciones de Dt 27,4-7 y Jos 8,30, aunque el Pentateuco Samaritano dice que fue en el Garizín. Jos 8,30-35 relata la lectura que hace Josué de la Ley y de su bendición y maldición ante todo el pueblo situado a partes iguales junto a ambos montes. El v. 30 es una glosa topográfica sobre la ubicación de dichos montes, quizá necesaria para los israelitas de Judá no familiarizados con la topografía norteña. La Arabá cananea es la llanura del Jordán al sur de Quinéret (véase Jos 11,2;

12,3). Guilgal significa “círculo”, generalmente de piedras, y se refiere a un lugar cercano a Siquén, no al Guilgal de Jos 4,19 y 5,9 que lo sitúa entre el Jordán y Jericó. Algunos comentaristas interpretan que Guilgal es mencionado aquí intencionadamente para unir las dos tradiciones rivales, una a favor de Siquén y otra a favor de Guilgal, relativas a la ceremonia fundacional de Israel como pueblo de Yahvé. Sobre la “Encina de Moré”, asociada a Siquén en Gn 12,6, véase la nota de crítica textual correspondiente a Dt 11,30. Es posible que estas referencias geográficas vinculadas a Siquén pretendan recordar implícitamente a los israelitas el episodio de la entronización y muerte de Abimélec (Jc 9), vinculado a la divinidad cananea Baal/El Berit (“Baal/El de la alianza”), con el fin de subrayar que para Israel sólo una alianza con Yahvé puede ser válida y auténtica.

Los vv. 31-32 (que vuelven a la segunda persona del plural) recuerdan el deber de poner en práctica todos los preceptos y normas de Yahvé «que yo os pongo delante hoy» (enésimo ejemplo de actualización de la historia de Israel y de la Ley), una vez que el pueblo haya entrado en la tierra, la posea y la habite. Según varios comentaristas, estos versículos forman una estructura quiástica con Dt 12,1 («Éstos son los preceptos y las normas que cuidaréis de poner en práctica en la tierra...»). Lo que viene a continuación es el despliegue completo del Código Deuteronómico al que ya apuntan estos versículos.

El Código Deuteronómico (12,1 - 26,16)

Rechazo de los lugares de culto cananeos y centralización del culto yahvista (12,1-7)

12 1 Éstos son los preceptos y las normas que cuidaréis de poner
en práctica en la tierra que Yahvé el Dios de tus padres te
ha dado en posesión, todos los días que viváis en su suelo. 2 Supri-
miréis todos los lugares donde *las naciones* que vais a desalojar han
dado culto a sus dioses, en lo alto de los montes y en las colinas, y
bajo todo árbol frondoso. 3 Demoleréis sus altares, romperéis sus
estelas, quemaréis al fuego sus cipos, derribaréis las esculturas de
sus dioses y suprimiréis su nombre de aquel lugar. 4 No procederéis
así respecto de Yahvé vuestro Dios, 5 sino que sólo iréis* a buscarle

al lugar elegido por Yahvé vuestro Dios, de entre todas las tribus, para poner allí su nombre, morando en él*. 6 Allí llevaréis vuestros holocaustos y vuestros sacrificios de comunión, vuestros diezmos y los presentes de vuestras manos*, vuestros votos y vuestras ofrendas voluntarias, los primogénitos de vuestro ganado mayor y de vuestro ganado menor. 7 Allí comeréis en presencia de Yahvé vuestro Dios, y os regocijaréis, vosotros y vuestras casas, por toda empresa* en que Yahvé tu Dios te haya bendecido.

V. 5 «Iréis», con los LXX y la Vulgata. El TM usa el singular. La vocalización correcta de la palabra hebrea no es fácil, pues sólo aparece una vez en la Biblia hebrea (hapaxlegómenon). Algunos autores lo consideran una glosa. Unos consideran que esta forma presupone un sustantivo y traducen «para su habitación/morada». De esta manera, algunos exegetas sugieren la siguiente traducción (o similar): «buscaréis el lugar donde Yahvé ponga su nombre, y a su lugar de morada iréis». Otros la entienden como forma verbal («para habitar/morar»), que es el sentido que ofrece la traducción de la *Nueva Biblia de Jerusalén*. Los LXX dicen «ser invocado».
V. 6 Los LXX omiten «los presentes de vuestras manos».
V. 7 «empresa»; lit. «obra de vuestra mano».

La *Nueva Biblia de Jerusalén* sigue la versificación del capítulo como la ofrecen los LXX, donde el v. 32 del TM es colocado como el primero del cap. 13. El capítulo puede estructurarse de la siguiente manera: a) 12,1: encabezamiento; b) 12,2-4: destrucción de los lugares de culto cananeo; c) 12,5-14: culto a Yahvé en el lugar elegido por él; d) 12,15-28: autorización para la matanza no sacrificial de animales; e) 12,29-31: prohibición de todo culto cananeo. Otra estructura en forma de quiasmo, que es la que aquí se sigue, es la siguiente:

12,2-7: rechazo de los lugares de culto cananeos y centralización del culto yahvista.
  12,8-12: condiciones temporales para la centralización del culto.
    12,13-19: centralización del culto y matanza profana de animales.
  12,20-28: condiciones geográficas para la matanza profana.
12,29-31: prohibición de imitar los cultos cananeos.

La introducción del v. 1 define los contenidos del Código Deuteronómico (caps. 12-26) como “preceptos” y “normas” (de manera similar a 5,1; 6,1 y 11,32) y forma una inclusión interna con la conclusión

del v. 28 del mismo capítulo («Observa y escucha todas estas cosas...») y externa al propio capítulo con 26,16, donde concluye el Código. El cumplimiento de estos preceptos y normas es obligado siempre («todos los días») a los israelitas una vez asentados en la tierra que "Yahvé, el Dios de tus padres", les ha dado en posesión. En este mismo versículo aparecen dos términos para designar esta tierra: uno significa propiamente "tierra", con el sentido de "país" o "territorio"; el otro significa "suelo" (se sobreentiende cultivable, como en 4,10 y 26,1-2). Ambos términos conjugan lo que se espera de la tierra prometida: que sea el territorio de Israel y que sea fértil.

Los vv. 2-7 establecen una oposición radical entre el culto a Yahvé y el culto a las divinidades de las "naciones" (o "pueblos"; igual en v. 29) cananeas, particularmente en lo referente a los lugares de culto. Estos versículos se centran en tres puntos claramente diferenciados: deber de destruir todo lugar de culto cananeo (vv. 2-4); deber de rendir culto a Yahvé en el único lugar que éste designe (vv. 5-6); deber de comer y regocijarse en ese mismo lugar por las bendiciones de Yahvé (v. 7). La lista de objetos cultuales cananeos a destruir del v. 3 (altares, estelas, cipos, esculturas) contrasta con la lista de sacrificios que pueden ofrecerse a Yahvé del v. 6. Nótese que en la lista del v. 3 no se mencionan los "lugares altos", frecuentes en la Historia Deuteronomista. Esta prohibición de todo culto cananeo enfatiza la total soberanía de Yahvé como único Dios y como dueño exclusivo de la tierra. El v. 4 subraya que la aptitud ante Yahvé, el único Dios de Israel, debe ser totalmente opuesta a la de los cultos cananeos.

No debe extrañar que, pese al carácter "laico" del Deuteronomio (al menos si se compara con la tradición sacerdotal), la ley del santuario aparezca en primer lugar, al igual que en el Código de la Alianza (Ex 20,24-36), ya que la ley, íntimamente ligada al culto, solía conservarse en el santuario, centro de la vida de la comunidad de la alianza. El Código Deuteronomista, al insistir en un único lugar de culto o santuario central, deroga la pluralidad de lugares de culto yahvistas consentida antiguamente por el Código de la Alianza (véase Ex 20,24). Esta pluralidad se refleja en santuarios locales: Guilgal (Jos 4,20; 1 S 13,7b-15); Mispá (Jc 20,1; 1 S 10,17); Gabaón (1 R 3,4); Ofrá (Jc 6,24). Otros lugares ya debieron de ejercer de santuarios centrales antes de serlo el de Jerusalén: primero Siquén (Jos 8,30), luego Siló (Jos 18,1),

destruido por los filisteos (1 S 4), y, finalmente, también Gabaón (1 R 3,2-3). Lógicamente el texto no dice de qué lugar se trata (ni siquiera Jerusalén), porque sería un anacronismo que interrumpe la coherencia del relato. La Historia Deuteronomista especificará que ese lugar es Jerusalén (véase 1 R 11,32.36; 14,21). Sin embargo, algunos comentaristas consideran que el silencio sobre el lugar busca deliberadamente evitar que se identificase con alguna institución concreta. Esta ley está estrechamente relacionada con la reforma religiosa de Josías (2 R 23), que afectaba no sólo a la pureza del culto, evitando el peligro de todo sincretismo religioso en otros santuarios locales, sino también a la unidad política y religiosa, necesaria para llevar a cabo su pretensión de reunificar el reino y liberarse del yugo asirio. Es probable que, antes que Josías, el rey Ezequías (716-687 a.C.) iniciara una reforma semejante por idénticos motivos (véase 2 R 18,4.22), aunque se discute la historicidad de la misma, dado que algunos autores consideran que estos dos únicos versículos que aluden a ella no reproducen datos históricos, sino que son textos redaccionales elaborados a partir de 7,5 y 12,3.

En el v. 5, la palabra *māqôm* («lugar») designa, al igual que en otros lugares (véase Gn 12,6; 22,3-5; 28,11; 2 S 7,10; 1 R 8,29-30), el término técnico para santuario. Se trata de un término ambiguo que parece evitar deliberadamente otros más específicos como «templo» (*hêkal*), «casa» (*bayit*) o «santuario» (*miqdāš*), comunes en el Éxodo y Levítico. En Dt 1,31 el mismo término designa el lugar donde se encuentran Moisés y el pueblo, el Horeb. Su uso en el Deuteronomio parece querer establecer una estrecha relación entre la tierra y el santuario. Buscar a Yahvé (el verbo hebreo en cuestión significa «buscar» o «preguntar») no significa un esfuerzo de discernimiento o de identificación, sino la decisión ("elección") de rendirle culto únicamente a él y no a los dioses cananeos. La expresión «el lugar elegido por Yahvé» (v. 5), o similares, es frecuente en el Deuteronomio para designar el santuario central único (véase 12,14.18.26; 14,24; 15,20; 16,7.15.16; 17,8.10; 18,6; 31,11). La fórmula «poner allí su nombre» (u otras equivalentes como «hacer morar allí su nombre» o «en el lugar que Yahvé eligiere») significa tomar en posesión dicho lugar. En el Próximo Oriente antiguo (particularmente en Asiria) era práctica común erigir una estela con el nombre del rey o emperador en cada

ciudad conquistada. De igual manera, Yahvé toma posesión del lugar elegido. Atendiendo al contexto del reinado de Josías, indirectamente, puede entenderse también que no es el rey de Asiria quien tiene esa potestad en Judá ni en Israel. La misma libre elección que hizo de Israel el pueblo de Yahvé será la que dictamine el lugar único de dicho santuario. Yahvé es siempre el que toma las decisiones: también el que elige al rey (Dt 17,15) y al sacerdote levita (Dt 18,5). La idea del "nombre" asociada al templo es frecuente en la Historia Deuteronomista (véase 2 S 7,13; 1 R 8,29.43-44.48; 11,36; 2 R 21,4). Esta "teología del nombre" no parece limitarse a la idea de que Yahvé habita en el Cielo y únicamente su nombre en el Templo, como si fuera una especie de hipóstasis. No se entendería entonces que se hablara de comer «en presencia de Yahvé» (12,7; 14,26; véase 1 R 8,1-12).

En el v. 6 (y también en el v. 11) el verbo hebreo traducido como "llevar" es el mismo que se utilizó en otros lugares para designar el "venir" o "entrar" a la tierra (1,20.31; 4,1), lo que, una vez más, pone en conexión la tierra con el santuario, al igual que el término "lugar". Este versículo ofrece una lista genérica de los sacrificios que pueden ofrecerse a Yahvé, detallados en otros lugares: holocaustos; sacrificios de comunión; diezmos (14,22-29; 26,12); presentes; votos (23,22-24); ofrendas voluntarias (probablemente aquellas en las que una parte se reservaba para el sacerdote; véase Lv 7,14.32.34; Nm 18,8); y primogénitos del ganado (12,17; 15,19-23). Pero será la teología sacerdotal la que especifique y amplíe la casuística de estos sacrificios en un conjunto de capítulos post-exílicos: Lv 1-7 (aquí aparecen mencionados los sacrificios y ofrendas por el pecado no aludidos en Dt 12,6). De forma similar a los «diezmos y los presentes de vuestras manos» del v. 6, Ml 3,8 habla del «diezmo» y la «ofrenda reservada».

El v. 7 subraya la alegría que debe mostrar Israel en agradecimiento a las bendiciones de Yahvé. Si bien en otros lugares se establece una conexión entre culto y fiesta (véase Ex 24,11), es el Código Deuteronómico el que más insiste en el carácter alegre de estas comidas cultuales (véase 12,12.18; 14,26; 16,11.14). El regocijo de Israel es la respuesta a las bendiciones de Yahvé y, a la vez, parte de ellas. Este cuadro de armonía feliz entre Dios e Israel precede a la extrapolación que hará el Cristianismo del banquete eucarístico como anticipo del banquete celestial (véase Mt 8,11; Lc 13,28-29; 16,19-31; Jn 13,23).

Condiciones temporales para la centralización del culto (12,8-12)

8 No haréis lo que nosotros hacemos aquí hoy, cada cual lo que le parece bien, 9 porque todavía no habéis llegado al lugar de descanso y a la heredad que Yahvé tu Dios te da. 10 Pero cuando paséis el Jordán y habitéis en la tierra que Yahvé vuestro Dios os da en herencia, cuando él os haya puesto al abrigo de todos vuestros enemigos de alrededor, y viváis con tranquilidad, 11 llevaréis al lugar elegido por Yahvé vuestro Dios para morada de su nombre todo lo que yo os prescribo: vuestros holocaustos y vuestros sacrificios de comunión, vuestros diezmos y los presentes de vuestras manos, y lo más selecto de los votos que hayáis ofrecido a Yahvé, 12 y os regocijaréis en presencia de Yahvé, vosotros, vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas, así como el levita que vive en vuestras ciudades, ya que no tiene parte ni heredad con vosotros.

Estos versículos repiten en parte lo dicho en los anteriores. El v. 8 parece ser, indirectamente, un remedo del v. 2 relativo a la pluralidad de lugares de culto cananeos, mientras que los vv. 9-10 lo serían de los vv. 4-5, el v. 11 del v. 6, y el v. 12 del v. 7. El v. 8 presupone la estancia en Transjordania (véase 2,26 - 3,22) al prevenir contra lo que «hacemos hoy aquí», mientras que el v. 10 apunta a la entrada en Canaán. Igualmente previene contra la costumbre individualista de hacer cada cual aquello que le parece bien, especialmente en lo referente a las cuestiones relativas al culto, algo que parecía común antes del periodo de la monarquía, según el libro de los Jueces (véase Jc 17,6; 21,25; véase 18,1; 1 R 3,1-2). El v. 9 menciona el lugar de descanso y la heredad de Yahvé. El término hebreo traducido como «[lugar de] descanso» es empleado por el Deuteronomio para designar a Canaán o la tierra prometida (25,19), y de igual modo, aunque excepcionalmente, sucede en el salterio (Sal 95,11; véase Sal 132,8.14). En Nm 10,33 este término se relaciona con el arca de la alianza, que era la que indicaba el lugar de reposo durante la travesía por el desierto. La Misná identifica este lugar de descanso con Siló (*Zebajim* 14,6; véase 1 S 1,24) y la heredad de Yahvé con Jerusalén (*Zebajim* 14,8). El v. 10 (similar en parte a Dt 25,19) certifica el bienestar que le espera a Israel una vez se

asiente en la tierra que Yahvé le dará en herencia y él les haya librado de sus enemigos. El término adjetivo "seguro" (o "tranquilo") conlleva la idea de que, gracias a su fe en Yahvé, el pueblo puede vivir tranquilo y sin temor. El concepto de "morada" (v. 11) de Yahvé en el santuario, en medio de su pueblo, por medio de su "nombre", está vinculado con el arca (véase 2 S 6,2) y ha influido profundamente en la Historia Deuteronomista (véase 1 R 8,27-29), así como en el Evangelio de Juan (véase Jn 1,14). El término "selecto" del v. 11 tiene el sentido de algo escogido por su excelencia, no meramente al arbitrio de quien lo escoge. Lo ofrecido a Yahvé por votos voluntarios debe ser siempre algo excelente. Los hijos, hijas, siervos y siervas del v. 12 equivalen a las "casas" del v. 7. Pero el v. 12 (igualmente el v. 19) añade al levita (véase Dt 10,8-9), probablemente por motivos humanitarios, ya que carecía de heredad propia en Israel (véase Nm 18,20-24; Dt 14,27-29; 18,1-2), razón por la que su situación era similar a la del extranjero residente (véase Dt 26,12-13). Por otro lado, la centralización del culto debió afectarles negativamente en el ámbito económico, ya que les obligó a dejar de prestar sus servicios en otros santuarios. Implícitamente, los destinatarios a los que se dirige este versículo son pudientes propietarios de casas y siervos (a diferencia de los levitas).

Centralización del culto y matanza profana de animales (12,13-19)

13 Guárdate de ofrecer tus holocaustos en cualquier lugar [sagra-
do] que veas; 14 sólo en el lugar elegido por Yahvé en una de tus tri-
bus ofrecerás tus holocaustos y sólo allí pondrás en práctica todo lo
que te mando. 15 Podrás, sin embargo, siempre que lo desees, matar
y comer la carne, como bendición que te ha dado Yahvé tu Dios en
cualquiera de tus ciudades. Tanto el impuro como el puro la podrán
comer, como se come la gacela o el ciervo. 16 Sólo la sangre no la
comeréis; la derramarás por tierra, como el agua. 17 No podrás comer
en tus ciudades el diezmo de tu trigo, de tu mosto o de tu aceite, ni
los primogénitos de tu ganado mayor o de tu ganado menor, ni nin-
guno de los votos que hayáis ofrecido ni tus ofrendas voluntarias, ni
los presentes de tus manos. 18 Sino que en presencia de Yahvé tu Dios
lo comerás, en el lugar que haya elegido Yahvé tu Dios, tú, tu hijo, tu
hija, tu siervo y tu sierva, y el levita que vive en tus ciudades. Y te

regocijarás en presencia de Yahvé tu Dios por todas tus empresas.
19 **Guárdate de dejar abandonado al levita mientras vivas en tu suelo.**

Los vv. 13-14 (que encajarían mejor inmediatamente después de los vv. 2-7) modifican la vieja ley de Ex 20,24, perteneciente al Código de la Alianza, que permitía el culto «en cualquier lugar donde conmemore mi nombre». Las circunstancias históricas antes mencionadas llevaron a la centralización del culto, de modo que los "holocaustos" (aquí el término se utiliza como genérico para todo tipo de sacrificio) únicamente pueden realizarse en el lugar elegido por Yahvé. Como excepción, el v. 15 permite matar animales para uso profano (alimentación) «en cualquiera de tus ciudades». Esta excepción choca con la legislación sacerdotal, que sólo permitía el consumo humano de carne como parte del ritual de un sacrificio (véase Lv 1,5 y 17,3-4). Sin embargo, es muy probable que esta norma sacerdotal fuera más bien consecuencia del supuesto imaginario e idealizado de Israel como un pequeño pueblo reunido en torno a la Tienda del Encuentro en el desierto, ya que su cumplimiento estricto no parece factible en la realidad histórica de Israel.

El verbo hebreo traducido en 12,15 como "matar" (significado lógico dado el contexto: antes de comer el animal hay que matarlo) es el mismo utilizado en Ex 20,24 para "sacrificar". Puede decirse, al hablar de la ingesta profana de animales y no de los sacrificios de animales, que en este versículo se ha producido una redefinición del verbo en cuestión, pasando del sentido de "sacrificar" al de "matar". Tanto el puro como el impuro podrán comer de dicha carne como si estuvieran comiendo gacela o ciervo, animales no sujetos a ninguna prohibición alimentaria aunque no eran aptos para el sacrificio (Dt 14,5; Lv 1,2-13; véase Lv 11). Los adjetivos "puro" e "impuro" son propios del lenguaje cultual sacerdotal (aparecen 74 y 132 veces, respectivamente, en el Levítico), pero el Deuteronomio los utiliza de manera menos técnica y precisa. Esta amplia permisividad de comer carne se entiende como una bendición de Yahvé a su pueblo para que pueda disfrutar enteramente de la tierra prometida. Sólo la sangre no podrá comerse y deberá ser derramada en tierra como si fuera agua (v. 16), porque ella es la portadora de la vida (Dt 12,23; véase Gn 9,4-6; Lv 17,11). El mismo tema se repite en los vv. 20-28. En 1 S 14,31-35 (véa-

se 2 S 23,16) se describe la infracción de esta norma por las tropas de Saúl tras batir a los filisteos. Sin embargo, para el evangelio de Juan, comer la carne y beber la sangre de Cristo (expresiones escandalosas para los judíos) otorga la vida eterna (Jn 6,54). La asamblea cristiana de Jerusalén, presidida por Santiago, dictaminó pragmáticamente que, en las comidas entre judeo-cristianos y pagano-cristianos, debía respetarse la vieja norma del AT relativa a la sangre (Hch 15,20).

Los vv. 17-19 repiten en parte lo dicho en los vv. 11-12. Los vv. 17-18 vuelven al tema estrictamente cultual. A diferencia de la alimentación profana, todo tipo de alimentación vegetal (el trigo, mosto y aceite) o animal (ganado mayor o menor) que haya formado parte de un sacrificio y sea apta para la ingesta deberá ser realizada en el único lugar elegido por Yahvé, quedando prohibido tajantemente («no podrás»; véase Dt 16,5; 17,15; 21,16; 22,3.19) todo tipo de sacrificio local. Esta prohibición incluye a los hijos, siervos y levitas. Como el v. 7, el v. 18 enfatiza la celebración alegre por las bendiciones de Yahvé, reconocimiento implícito de su plena soberanía y de su generosidad para con su pueblo. El v. 19 (como el v. 12 y ampliando lo dicho sobre el levita en el v. 18) vuelve a recordar por motivos humanitarios al levita al que no puede dejarse abandonado (la misma idea se repite en Dt 14,27).

Condiciones geográficas para la matanza profana de animales (12,20-28)

20 Cuando Yahvé tu Dios haya ensanchado tus fronteras, como te
ha prometido, y digas: «Querría comer carne», puesto que deseas
comer carne, siempre que lo desees podrás comer. 21 Si el lugar que
elija Yahvé tu Dios para poner allí su nombre te queda demasiado
lejos, podrás matar del ganado mayor y menor que Yahvé te haya
concedido, del modo que yo te he prescrito; y podrás comerlo en tus
ciudades a la medida de tus deseos; 22exactamente como se come la
gacela o el ciervo lo comerás; podrán comerlo tanto el puro como el
impuro*. 23 Pero cuidado con comer la sangre, porque la sangre es
***la vida*, y no puedes comer *la vida* con la carne. 24 No la comerás, la**
derramarás por tierra, como agua. 25 No la comerás, para que te
vaya bien a ti y a tu hijo después de ti, porque has hecho lo que es
recto a los ojos de Yahvé. 26 Pero las cosas sagradas que tengas y las

que hayas prometido con voto, irás a llevarlas a aquel lugar que haya elegido Yahvé. [27] Harás tus holocaustos, la carne y la sangre sobre el altar de Yahvé tu Dios. La sangre de tus sacrificios de comunión será derramada sobre el altar de Yahvé tu Dios, y tú podrás comer la carne. [28] Observa y escucha* todas estas cosas* que yo te mando, para que te vaya bien a ti y a tu hijo* después de ti, para siempre, si haces lo que es bueno y recto a los ojos de Yahvé tu Dios.

V. 22 El Pentateuco Samaritano y los LXX añaden «en ti», probablemente para aclarar que lo impuro no se refiere a los animales comidos.

V. 28 (a) El Pentateuco Samaritano y los LXX añaden «y haz/cumple» después de «escucha».

(b) «cosas». Este término hebreo puede traducirse también por «palabras», como explícitamente hacen los LXX.

(c) Los LXX leen en plural: «tus hijos».

Este texto insiste en lo ya dicho en los vv. 15-16, ayudando a entenderlos mejor. Se explica que, ya que la extensión de la tierra prometida dificulta el cumplimiento de matar todo animal en el único lugar elegido por Yahvé, se permite a los israelitas la matanza de animales (ganado mayor y menor) para uso profano (alimentario, tanto lo puro como lo impuro) en cualquiera de las ciudades donde habiten (vv. 20-22), con la salvedad ya dicha de derramar la sangre en tierra (v. 23-25). No así los sacrificios ("cosas sagradas") y votos que deberán realizarse en el único lugar prescrito (vv. 26-27). Parece que la expansión del territorio (fuera por conquista o asentamiento pacífico) obligó en algunos casos a ampliar también los límites legales, como en el caso del número de ciudades de refugio permitidas, que pasan de tres a seis (véase Dt 19.8-10). El v. 21, en lugar de la morada del v. 11, habla del lugar que elija Yahvé para "poner" su nombre. Este verbo es el que generalmente utiliza la Historia Deuteronomista para señalar que Yahvé establece su nombre en el templo de Jerusalén (véase 1 R 9,3; 11,36; 14,21; 2 R 21,4.7). Quizá se trate de un intento tardío de explicar el oscuro sentido de "habitar". La expresión «sobre el altar», que aparece dos veces en el v. 27, probablemente es deudora de Ex 20,24. El verbo utilizado en este mismo versículo para indicar la realización de los sacrificios (*ʿāśâ*) es el mismo utilizado en otros lugares para referirse a la celebración de la Pascua (véase 16,1.10.13). Esta sección

añade que estas normas son para bien de todo el pueblo, de generación en generación (vv. 25.28). De esta manera se establece una conexión directa entre el recto actuar ante Yahvé y la experiencia vital de Israel de ser bendecido por Dios.

Prohibición de imitar los cultos cananeos (12,29-31)

[29] **Cuando Yahvé tu Dios haya exterminado las naciones que tú
vas a desalojar a tu llegada, cuando las hayas desalojado y habites
en su tierra,** [30] **guárdate de dejarte prender en el lazo siguiendo su
ejemplo, después de haber sido ellas exterminadas ante ti y de ir en
busca de sus dioses, diciendo: «Como servían estas naciones a sus
dioses, así lo haré yo también».** [31] **No procederás así con Yahvé tu
Dios. Porque todo lo que es una abominación para Yahvé, lo que él
detesta, es lo que hacen ellos en honor de sus dioses; porque hasta
a sus hijos y a sus hijas queman al fuego en honor de sus dioses.**

Estos versículos retoman la polémica contra los cultos cananeos de los vv. 2-4. Pese a que resulta un tanto paradójico que unas naciones supuestamente destruidas (el verbo utilizado aquí significa literalmente “cortar”) puedan seguir influyendo sobre sus vencedores, se pretende aquí evitar la tentación de imitar los cultos cananeos y adorar a sus dioses. No es tanto una cuestión de olvido de Yahvé cuanto de sincretismo religioso, en el que se combina el culto a Yahvé con el culto a los dioses locales. De esta tentación debía guardarse Israel (vv. 13.19.30). El capítulo siguiente desarrolla esta problemática, ya apuntada en 7,2-4. La tentación de Israel de imitar a otras naciones no se limitaba al ámbito religioso, aunque sí era el más frecuente y preocupante (véase 2 R 17,7-12); incluía también el político, como refleja el deseo de los israelitas de tener «un rey como todas las naciones» (1 S 8,5.20). El v. 31a repite lo dicho en el v. 4. Las prácticas cultuales cananeas, y en particular el sacrificio de niños quemados por el fuego (v. 31b; véase Lv 18,21; 20,2-5), son consideradas “abominación” (o “cosa horrenda”), es decir, algo aborrecido u odiado por Yahvé (véase 7,25-26; 13,15; 14,3; 17,1.4; 18,9-10). La Historia Deuteronomista hará la misma valoración de los cultos extranjeros consentidos por interés de las alianzas matrimoniales de Salomón (véase 1 R 11,5-7).

El sacrificio humano, particularmente de niños (v. 31), ritual que según el AT practicaban otros pueblos (véase 2 R 16,3; 17,17.31; 21,6; 23,10; Is 30,33; Jr 7,31; 19,5; Ez 16,21; 20,31; 23,37; Sal 106,37-39; 2 Cro 28,3), fue también en algunos momentos de la historia practicado por Israel: en época del rey Ajaz (736-716 a.C.; 2 R 16,3) y del rey Manasés (687-642 a.C.; 2 R 21,6), hechos que denuncia Jeremías (Jr 7,31; 19,5; 32,35) y que personaliza Ezequiel en la idólatra Jerusalén (Ez 16,20-21) y en la historia pasada de Israel (Ez 20,26.31; 23,37). En Gn 22 (el sacrificio de Isaac) puede rastrearse una crítica implícita a una costumbre que en alguna ocasión pudo ser realizada por los israelitas. El sacrificio de niños está atestiguado arqueológicamente en Fenicia, pero no tan claramente en otras áreas, por lo que algunos discuten el auténtico sentido de estos textos bíblicos.

Contra las seducciones de la idolatría (13,1-19)

13 [1] Cuidaréis de poner en práctica todo esto que os mando:
no añadiréis ni quitaréis nada. [2] Si surge en medio de ti un
profeta o vidente en sueños, y te ofrece una señal o un prodigio, [3] y
llega a realizarse la señal o el prodigio que te ha anunciado, y te
dice: «Vamos detrás de otros dioses (que tú no habías conocido)*
a servirles», [4] no escucharás las palabras de ese profeta o de ese
vidente en sueños. Es que Yahvé vuestro Dios os pone a prueba para
saber si verdaderamente amáis a Yahvé vuestro Dios con todo vues-
tro corazón y con toda vuestra alma. [5] A Yahvé vuestro Dios segui-
réis y a él temeréis, guardaréis sus mandamientos y escucharéis su
voz, a él serviréis y a él os apegaréis. [6] Ese profeta o vidente en sue-
ños deberá morir, por haber predicado la rebelión* contra Yahvé tu
Dios que te sacó del país de Egipto y te rescató de la casa de* servi-
dumbre, para apartarte del camino que Yahvé tu Dios te ha manda-
do seguir. Así harás desaparecer el mal* de en medio de ti.
[7] Si tu hermano, hijo de tu padre* o hijo de tu madre, tu hijo o tu
hija, la esposa que reposa en tu seno o tu amigo que es como tu pro-
pia *vida*, trata de seducirte en secreto diciéndote: «Vamos a servir a
otros dioses», que ni tú ni tus padres habíais conocido, [8] de entre los
dioses de los pueblos próximos o lejanos que os rodean de un extre-

mo a otro de la tierra, [9] no accederás ni le escucharás; tu ojo no tendrá piedad de él, no le perdonarás ni le encubrirás, [10] sino que le harás morir*; tu mano caerá la primera sobre él para darle muerte, y después la mano de todo el pueblo. [11] Le apedrearás hasta que muera, porque ha tratado de apartarte de Yahvé tu Dios, el que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre. [12] Y todo Israel lo oirá y temerá y dejará de cometer este mal en medio de ti.

[13] Si oyes decir que en una de las ciudades que Yahvé tu Dios te da para habitar en ella [14] algunos hombres malvados*, salidos de tu propio seno, han seducido a sus conciudadanos* diciendo: «Vamos a dar culto a otros dioses», que vosotros no conocíais, [15] consultarás, indagarás y preguntarás minuciosamente. Y si es verdad, si se comprueba que en medio de ti se ha cometido tal abominación, [16] deberás pasar a filo de espada a los habitantes de esa ciudad; la consagrarás al anatema con todo lo que haya dentro de ella*. [17] Amontonarás todos sus despojos en medio de la plaza pública y prenderás fuego a la ciudad con todos sus despojos, todo ello* en honor de Yahvé tu Dios. Quedará para siempre como un montón de ruinas, y no volverá a ser edificada. [18] De este anatema no se te quedará nada en la mano, para que Yahvé aplaque el ardor de su ira y sea misericordioso contigo y tenga piedad de ti y te multiplique como prometió bajo juramento a tus padres, [19] a condición de que escuches la voz de Yahvé tu Dios guardando todos sus mandamientos que yo te prescribo hoy y haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé tu Dios.

V. 3 La frase entre paréntesis suena extraña en boca del profeta o vidente; parece más bien un añadido redaccional. Los LXX y el Rollo del Templo de Qumrán (11QT 54,10) la colocan al final del versículo.

V. 6 (a) «rebelión». Algunos comentaristas, siguiendo paralelos asirios, traducen «traición».

(b) Los LXX suprimen «de la casa de».

(c) Los LXX leen «el malvado».

V. 7 La *Nueva Biblia de Jerusalén* sigue aquí la versión larga de los LXX (igualmente el Pentateuco Samaritano). El texto hebreo (TM) omite «hijo de tu padre». Algunos comentaristas opinan que, en este caso, el TM, a pesar de que cronológicamente sea más tardío, en términos de crítica textual es más original que la versión de los LXX, Pentateuco Samaritano y 4Q Dt, al considerar que el TM está fijado perfectamente dentro de la estructura intelectual del periodo preexílico conforme al modelo de los tratados estatales neoasirios del siglo VIII y VII a.C.

V. 10 Los LXX leen «lo denunciarás», probablemente armonizando con lo dispuesto en Dt 17,2-7.

V. 14 (a) El texto hebreo dice lit. «hijos de Belial».

(b) Los LXX y el Rollo del Templo de Qumrán (11QT 55,3) dicen (aquí y en el v. 16) «todos los habitantes».

V. 16 La *Nueva Biblia de Jerusalén* sigue el texto corto de los LXX. El texto hebreo añade «así como su ganado, a filo de espada». La Vulgata incluye «y su ganado», pero no «a filo de espada».

V. 17 «todo». Otros traducen el término hebreo como «holocausto» (la grafía es parecida).

Este capítulo está relacionado directamente con 12,29-31, versículos que ya prevenían contra la tentación de adorar a dioses extranjeros. Algunos autores encuentran en este capítulo paralelos con los tratados de vasallaje asirios, especialmente con los del ya mencionado Asaradón (680-669 a.C.), en los que son comunes con Dt 13 las frases condicionales ("si..."), la expresión "hablar traición", y las referencias a los profetas, adivinos y parientes próximos. El v. 1 (al igual que 4,2) ordena cumplir con todo lo mandado por Yahvé, sin añadir ni quitar nada, lo que vale tanto para lo dicho precedentemente como para lo que se dirá a continuación. En los versículos siguientes se citan tres casos de inducción a la rebelión o apostasía de menor a mayor gravedad, pero igualmente castigados con la pena de muerte: a) el que seduce a otros bajo el pretexto de revelaciones o prodigios divinos (vv. 2-6); b) los familiares y amigos íntimos (vv. 7-12); c) los seductores de toda una ciudad (vv. 13-19). Cada una de estas secciones sigue un patrón común: una seductiva invitación a servir a otros dioses, una insistencia o empeño sobre Yahvé, una disposición de eliminar al seductor y una fórmula conclusiva acerca de la eliminación del mal en medio de Israel.

Como ya se ha dicho, la fórmula «si surge...» del v. 2 (o las de los vv. 7 y 13) es típica de las disposiciones casuísticas, también en los tratados asirios. Los vv. 2-6 se centran en la figura, sin definirla claramente, del profeta o vidente en sueños (literalmente: «soñador de sueños»). Tanto en Egipto como en Mesopotamia y Canaán se entendía que los sueños podían ser dados por los dioses, especialmente en momentos de crisis. En textos de Ugarit, el rey Keret ve asegurada la continuidad de su dinastía gracias a la revelación en sueños del dios El, quien le promete un hijo (*Epopeya de Keret*, KTU 1.14-16). El pro-

pio Salomón tuvo un sueño en Gabaón, en el que Yahvé le confirmaba en su trono (1 R 3,4-15); sueño que algunos comentaristas han comparado con otro similar tenido por Tutmosis IV. En Dt 13,2, ambas figuras (profeta y vidente) aparecen en paralelismo, de forma similar a Is 29,10, aunque aquí el lenguaje es figurado (se habla del profeta como aquél a quien Yahvé ha pegado sus ojos, y del vidente como al que ha cubierto su cabeza). El hecho de que el profeta o vidente pueda realizar señales (las cuales podrían confirmar el apoyo divino; véase Ex 3,12; Jc 6,17) o prodigios (los cuales enfatizarían la cualidad milagrosa de la acción profética; véase Ex 4,21; 1 R 13,3.5) no es garantía de autenticidad mientras el profeta predique la rebelión contra Yahvé. En 18,9-22, el profeta aparece como la alternativa a magos, adivinos, astrólogos, hechiceros o evocadores de muertos, y como el mediador concedido por Yahvé a Israel para transmitir su palabra. La validez del profeta estriba en que reproduce las palabras de Yahvé puestas en su boca (18,18), las cuales se muestran auténticas por su cumplimiento (18,21-22; véase 1 R 22,28; Jr 28,9). Si sus palabras no son las de Yahvé o habla en nombre de otros dioses deberá morir (13,6; 18,20).

En este caso, este profeta o vidente incita a "ir detrás", es decir, a seguir fielmente a otros dioses. Esta expresión se aplica en el AT tanto al lenguaje matrimonial o sexual (con el sentido de fidelidad de la mujer a un hombre o amantes; véase Rt 3,10; Jr 2,2.5; Os 2,7.15) como al militar o servil (con el sentido de seguir a un señor en la guerra; véase Jc 9,4.49; 1 S 17,13-14). En antiguas instrucciones hititas que invitaban a la sedición se utilizaban frases similares como «¡Venga, vamos a unirnos a otro rey!». Los dioses «que tú no habías conocido» (véase Dt 11,28; 28,64; 29,25) significa que se trata de dioses no experimentados por Israel o con los que no ha tenido una relación cercana. Todo lo contrario al Dios Yahvé que experimentó durante la liberación de Egipto y la travesía por el desierto. La aparente capacidad de realizar señales y prodigios del profeta o visionario (lo que hace que no se le pueda catalogar estrictamente como falso profeta), pese a lo equivocado de su mensaje, se explica en el v. 4 como una prueba de Yahvé para ver si su pueblo le ama realmente como se le ordenó en 6,5 y 10,12. Ya en 8,2-3.16 se ponía en conexión el maná, desconocido para los israelitas, con la voluntad de Yahvé de poner a prueba a su pueblo, y en 1 R 22,19-23 se cuenta un caso en el que el propio Yahvé transfor-

ma la personificación del espíritu profético en espíritu de mentira. El v. 5, usando verbos similares a los utilizados en los tratados de vasallaje asirios, demanda a Israel seguir a Yahvé, temerle, guardar sus mandamientos, escuchar su voz, servirle y apegarse a él. Se trata de una serie de verbos que ya aparecieron parcial o totalmente en otros lugares (6,13; 10,12.13.20; véase también Dt 30,20; Jos 22,5; 1 S 17,13-14). El v. 6 condena a muerte a este profeta o vidente «por haber predicado la rebelión» contra Yahvé. Esta expresión (el término hebreo por "rebelión" reaparece en 19,16) sólo aparece aquí y en el libro de Jeremías aplicada a los falsos profetas Jananías (Jr 28,16) y Semaías (Jr 29,32). El verbo hebreo traducido aquí como "apartar del camino", tiene el sentido de "seducir" (como en Pr 7,21), "desviar", incluso el de "empujar" con fuerza fuera del camino de Yahvé. La expresión del mismo versículo «así harás desaparecer el mal dentro de ti», prácticamente una fórmula radical de excomunión, es típica del Deuteronomio y se refiere siempre (salvo quizá en 19,19) a casos de pena capital que pretenden salvaguardar el orden social y familiar (véase 17,7.12; 19,19; 21,21.22.24; 24,7). Según la Misná, la condena a muerte se realiza por lapidación (*Sanedrín* 7,10).

Los vv. 7-12 se fijan en la inducción a la idolatría protagonizada por los familiares más cercanos y por los amigos más íntimos, especialmente aquellos a los que se ama profundamente: la esposa «que reposa en tu seno» y el amigo al que se ama como a uno mismo (lit. «como tu propia vida»), como fue el caso de David y Jonatán (1 S 18,1.3; véase Lv 19,18). A esta acción se denomina "seducir" (v. 7). De igual manera define la Misná al seductor: «El seductor es el que dice: vayamos y adoremos (a tal ídolo)» (*Sanedrín* 7,10). El v. 8, completando lo dicho en los vv. 3 y 7, incluye tanto a los dioses próximos (supuestamente cananeos) como a los lejanos (¿quizá dioses asirios tales como la Reina de los Cielos y Tammuz; véase Jr 44,17-19; Ez 8,14?). El v. 9 resume con varios verbos lo que el sujeto en cuestión debe hacer para no dejarse seducir: "no escuchar", "no tener piedad", "no perdonar" y "no encubrir". Más aún, él mismo deberá ser el primero en ejecutar la pena de muerte contra el seductor, seguido del resto del pueblo, ya que se entiende que el pecado de idolatría repercute corporativamente a todo Israel (v. 10). La pena de muerte en este caso se realiza por lapidación (v. 11; también contemplada en 17,2-7;

21,18-21; 22,20-24), como se cumplió en el caso del montaje organizado por Jezabel para asesinar a Nabot y robarle su viña (véase 1 R 21,7-14). En ocasiones, la lapidación se convertía en una forma violenta de rechazo y descontento social del pueblo hacia sus líderes, como le sucedió a Adonirán, el jefe de la leva enviado por Roboán (véase 1 R 12,18), o como, por motivos distintos, estuvieron a punto de sufrir Moisés, Aarón, Josué (véase Ex 17,4; Nm 14,10) y David (véase 1 S 30,6). Pese a que Dt 17,6 especifica que, al menos, debe haber dos testigos antes de condenar a nadie a la lapidación, en este caso no son requeridos, quizá porque, al igual que en los tratados de vasallaje asirios, en los que los casos de lesa majestad (especialmente cuando peligraba por traición la vida del heredero al trono) se ejecutaban inmediatamente, el Deuteronomio entiende que la incitación a la idolatría atenta directamente contra la soberanía única y absoluta de Yahvé, y de manera especial en el contexto íntimo de las relaciones familiares y amistosas, donde es más tentador encubrir al culpable. No obstante, la Misná sí exige claramente en este caso los dos testigos, aunque sea consiguiéndolos a través de un ardid (*Sanedrín* 7,10; véase 10,4).

Los vv. 13-19 se fijan en los seductores de una ciudad entera, cualquiera de las que Yahvé entrega para habitar en la tierra prometida. Estos seductores son definidos como "hombres malvados" (v. 14), en hebreo lit. "hijos de Belial". "Belial" podría traducirse como "sin provecho", "inútil", "perverso" o "destructor", lo que denotaría el carácter antisocial de estos sujetos. La expresión "hijos de Belial" es frecuente en la Historia Deuteronomista (véase Jc 19,22; 20,13; 1 S 2,12; 10,27; 1 R 21,10). En Na 1,11 y 2,1 se aplica al invasor asirio, y en Sal 18,5 equivale a "muerte". En la literatura de Qumrán y apocalíptica se entiende como un demonio o espíritu maligno, a veces en la forma de Beliar (véase 2 Cor 6,15). El tono del lenguaje empleado en el v. 15 es jurídico y denota la obligación de una investigación cuidadosa del caso: se deberá consultar (o "inquirir"; este verbo se usa también en contexto jurídico en 17,4 y 19,18, y en contexto oracular en 18,11), indagar y preguntar para comprobar que es verdad que se ha producido tal "abominación" (véase 12,31). En ese caso, tal ciudad deberá ser condenada al exterminio total o "anatema" (vv. 16-17; véase Ex 22,19; Dt 7,2.25-26; 20,10-18). Todos los habitantes de la ciudad após-

tata deberán ser ejecutados por la espada (v. 16), y la propia ciudad será destruida en su totalidad por el fuego con todos sus despojos (v. 17). Algunos comentaristas en lugar de «todo ello en honor de Yahvé» (v. 17b) traducen «como un holocausto a Yahvé», entendiendo *kālîl* ("todo", "entero") como una referencia al holocausto, sacrificio en el que es quemado todo el animal (véase Lv 1,9.13; 6,15-16). Pero es discutible que ésta sea una traducción adecuada a este contexto, porque el holocausto lo era de animales, no de cosas, y el animal debía ser sin defecto (Lv 1,3; véase Dt 15,21), algo que no se podía garantizar en los objetos de una destrucción total. Los israelitas no podrán aprovecharse de los despojos de la ciudad (v. 18a) ni habitarla jamás, como se cumplió en los casos prototípicos de Jericó (Jos 6,26) y Ay (Jos 8,28). De violar este mandato, el anatema puede contagiarse y hacerse extensible al propio Israel (véase Jos 6,18; 7,10-26). Los vv. 18b-19 contraponen el destino de aniquilación que le espera a la ciudad apóstata al destino fecundo del Israel fiel que escucha y cumple los mandamientos de Yahvé; destino fecundo basado en la promesa divina hecha a los patriarcas de multiplicar su descendencia (véase 1,10; 6,3; 7,13; también Gn 12,2). Para algunos comentaristas el v. 19 debería abrir el cap. 14, ya que la partícula "si" suele abrir nuevo párrafo (véase 4,1; 8,1; 11,1; 12,32).

El Judaísmo rabínico establecerá mucho más tarde que no se puede declarar a una ciudad apóstata, a no ser que medie sentencia de un tribunal de setenta y un miembros, es decir, del sanedrín (Misná, *Sanedrín* 1,5). La Misná especifica que sólo serán condenados a muerte los seductores si han seducido a la mayoría de habitantes varones adultos de su misma ciudad o tribu, no así si sólo era un grupo pequeño o si eran extraños, mujeres o niños (*Sanedrín* 10,4). Incluso la ciudad podría salvarse si un grupo de arrieros o camelleros pasan por ella haciendo que ya no sean mayoría los idólatras (*Sanedrín* 10,5).

Principios alimentarios: animales puros e impuros (14,1-21)

14 1 Vosotros sois hijos de Yahvé vuestro Dios. No os haréis
incisión ni os haréis tonsura entre los ojos por un muerto.
2 Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios, y Yahvé te
ha escogido a ti para que seas el pueblo de su propiedad entre

todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra. 3 No comerás*
nada que sea abominable. 4 Éstos son los animales que podréis
comer: buey, carnero, cabra, 5 ciervo, gacela, gamo, cabra montés,
antílope, búfalo, gamuza. 6 Todo animal de pezuña partida, hendi-
da en dos, y que rumia, lo podéis comer. 7 Sin embargo, entre los
que rumian y entre los animales de pezuña partida y hendida no
podréis comer los siguientes: el camello, la liebre y el damán, que
rumian pero no tienen la pezuña hendida; los tendréis por impu-
ros. 8 Tampoco el cerdo, que tiene la pezuña partida y hendida,
pero no rumia*; lo tendréis por impuro. No comeréis su carne ni
tocaréis su cadáver. 9 Esto es lo que podéis comer de todo lo que
vive en el agua: todo lo que tiene aletas y escamas lo podéis comer.
10 Pero no comeréis lo que no tiene aletas y escamas: lo tendréis
por impuro. 11 Podéis comer toda ave pura. 12 Pero las siguientes
no las podéis comer: el águila, el quebrantahuesos, el águila mari-
na, 13 el buitre, las diferentes especies de halcón*, 14 todas las espe-
cies de cuervo, 15 el avestruz, la lechuza, la gaviota y las diferentes
especies de gavilanes, 16 el búho, la ibis, el cisne, 17 el pelícano, el
calamón, el somormujo, 18 la cigüeña, las diferentes especies de
garza real, la abubilla y el murciélago. 19 Todo insecto alado lo
tendréis por impuro; no lo comeréis. 20 Todo volátil puro lo podéis
comer. 21 No comeréis ninguna bestia muerta. Se la darás al foras-
tero que vive en tus ciudades para que él la coma, o bien véndesela
a un extranjero. Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu
Dios. No cocerás el cabrito en la leche de su madre.

V. 3 El Pentateuco Samaritano, los LXX, la versión siríaca y la Vulgata tienen el verbo en plural, armonizándolo con el resto del versículo.

V. 8 El TM sólo tiene el sustantivo «masticación». La ausencia del verbo es suplida por el Pentateuco Samaritano y por los LXX siguiendo Lv 11.7.

V. 13 El texto hebreo se halla corrompido y son difíciles las identificaciones. Los LXX y el Pentateuco Samaritano reproducen este versículo siguiendo fielmente a Lv 11,14.

La sección 14,22 - 25,23 está claramente delimitada: por un lado, por una misma temática sobre los deberes religiosos y sociales; por otro, por una estructura concéntrica determinada por el siguiente ritmo cronológico:

A. 14,22-27: «cada año» (14,22)
B. 14,28-29: «cada tres años» (14,28)
B'. 15,1-18: «cada siete años» (15,1).
A'. 15,19-23: «año tras año» (15,20)

La sección 14,1-21 ofrece una serie de normas dietéticas que algunos comentaristas consideran que, tras el encabezamiento de Dt 14,1a, están estructuradas en forma concéntrica:

«no os haréis incisión» (14,1b)
«tú eres un pueblo consagrado a Yahvé» (14,2)
«no comerás nada abominable» (14,3)
«no comeréis ninguna bestia muerta» (14,21a)
«tú eres un pueblo consagrado a Yahvé» (14,21a)
«no cocerás» (14,21b)

No es necesario concluir que estas leyes dietéticas han sido insertadas secundariamente en el Deuteronomio, porque también pueden encontrarse en otros capítulos (12,7.15-18.20-25; 14,23.26.29; 15,20.22.23), indicio de que la cuestión alimenticia también preocupa a la teología deuteronómica. Los vv. 1-2 justifican teológicamente las normas dietéticas que les siguen amparando en las relaciones exclusivas y personalísimas de Israel con Yahvé: en cuanto que los israelitas son «hijos de Yahvé» (v. 1a; véase Ex 4,22-23, aquí Israel como hijo primogénito de Yahvé; 1,31; 8,5; 32,5.19.20; Os 2,1) y en cuanto que Israel es el «pueblo consagrado a Yahvé» (v. 2; véase 7,6). Como ya se ha dicho en el comentario a 7,6, a diferencia de la tradición sacerdotal y del Código de Santidad (Lv 17-26) para los que la santidad de Israel es dinámica y condicionada, el Deuteronomio entiende que Israel ya es santo en virtud de su elección por Yahvé. Esta santidad o consagración es la que justifica que Israel deba apartarse de todo aquello, también en el orden de la alimentación, que pueda ser "abominable" (v. 3; véase 7,25; 12,31; 13,15; 25,16), o, lo que es lo mismo en este caso, "impuro" (vv. 7-8.10.19; véase 12,15). Todos los tabúes alimentarios recogidos en Lv 11 y Dt 14,3-21 fueron superándose, poco a poco y no sin dificultades, dentro del Cristianismo naciente (véase Hch 10,10-16; 15,19; Gal 2,11-14).

El v. 1b prohíbe una práctica ajena a las cuestiones dietéticas: la de hacerse incisiones entre los ojos por los muertos. Esta prohibición es contemplada en el Código de Santidad, específicamente para los sacerdotes (Lv 19,27-28), pero el Deuteronomio la hace extensible a todo Israel, dada la consagración a Yahvé de todo el pueblo. En varios lugares bíblicos se contempla el corte de pelo (Is 3,24; 22,12; Am 8,10; Mi 1,16; Jr 7,29; 16,6; 47,5; Ez 7,18) e incluso el afeitado (Jr 41,5; Ez 5,1; Ba 6,30; Esd 9,3) como señales de duelo, pero es probable que la prohibición de Dt 14,1b incluya prácticas de culto idolátrico a los muertos (quizá como prevención hacia ellos) o a otros dioses. El AT ofrece distintos ejemplos de mutilaciones rituales (1 R 18,28; Is 44,5; Os 7,14; Jr 41,5; véase Ap 13,16-17), y es probable que el culto a Baal esté detrás de esta prohibición (véase 1 R 18,28), ya que, en Ugarit, el mito del combate de Baal y Mot (*KTU* 1.5-1.6) describe cómo, en señal de duelo, el dios El se hiere con gran profusión de incisiones ante la supuesta muerte de Baal: «La piel con (un cuchillo de) piedra desgarró, las dos trenzas con una navaja (de afeitar), (se) laceró las mejillas y el mentón. Roturó la caña de su brazo, aró como un huerto su pecho, como un valle roturó su dorso».

Los vv. 3-21, centrados ya en la cuestión dietética, ofrecen una lista de animales que pueden comerse o no. La lista es muy similar a la ofrecida en Lv 11, aunque más breve y sencilla; los animales impuros mencionados en Lv 11,29-38 (comadreja, ratón, lagarto, erizo, cocodrilo, camaleón, salamandra y topo) no aparecen en esta lista. Por eso se discute si una procede de otra o si ambas provienen de una fuente común. De igual modo que en Lv 11, aquí tampoco aparece explicación racional alguna que justifique la aceptación o prohibición de la ingesta de ciertos animales. Los intentos de explicación han sido muy variados a lo largo de la Historia: motivos éticos y humanitarios (como explica la *Carta de Aristeas*, 147.168-169, escrita en Alejandría entre el 127 y el 118 a.C.); motivos estéticos (se rechazan aquellos animales de apariencia repulsiva); motivos religiosos (se rechazan aquellos animales que forman parte de cultos paganos); motivos higiénicos (se rechazan aquellos que provocan enfermedades); antropológicos (sólo los animales que están completos y sin defecto alguno pueden ser sacrificados o comidos). Muy probablemente, las motivaciones sean muy variadas, combinadas o distintas según casos.

Pero, en su conjunto, tanto el Levítico (18,3; 20,24.26) como el Deuteronomio (14,2.21) subrayan que las instrucciones relativas a la pureza están orientadas a separar a Israel de las naciones vecinas en orden a cumplir la orden de Yahvé de ser una nación santa o consagrada.

Los vv. 4-6 permiten comer los cuadrúpedos de pezuña hendida y rumiantes. A diferencia de Lv 11,1-8, que no ofrece ninguna lista de animales que sí se pueden comer, Dt 14,5 menciona los siguientes: buey, carnero, cabra, ciervo, gacela, gamo, cabra montés, antílope, búfalo y gamuza. Los vv. 7-8 dejan claro que se trata de una condición doble, ya que, si falta una de las dos, el animal queda prohibido, como es el caso del camello, la liebre y el damán (que no tienen la pezuña hendida), y el cerdo (que no rumia). En cuanto al cerdo (v. 8), aparece como un animal más entre los prohibidos, aunque se añade expresamente de él que queda prohibido tocar su "cadáver" (el término empleado aquí designa generalmente el cadáver de un animal muerto en condiciones naturales, y no sacrificado o victimado por otro animal o por el hombre), pero con el tiempo se convirtió en animal emblemático del tabú judío (el martirio de Eleazar en tiempos de Antíoco IV Epífanes es el prototipo de oposición a comer dicha carne; véase 2 M 6,18-20). Quizá su condición de omnívoro (y, por tanto, capaz de comer carne) lo convirtió en impuro, lo mismo que a las aves carroñeras, pero el texto no lo dice expresamente. También podrían encontrarse motivaciones religiosas. El cerdo era animal sagrado en Fenicia y Siria, e Isaías se hizo eco crítico de la ingesta de este animal en oscuros rituales paganos realizados por los mismos israelitas (véase Is 65,4; 66,3.17). Según Heródoto (*Historia* II,47), los egipcios consideraban al cerdo como animal impuro. Sólo en sacrificios a la Luna durante el plenilunio se ofrecía el bazo, la punta del rabo, el omento y la grasa del cerdo, mientras el resto de la carne era comida. Fuera de esta celebración, su carne estaba prohibida. Por otra parte, los hititas consideraban al cerdo y al perro animales impuros, lo que no impedía que sacrificaran cerdos a las divinidades del inframundo, de igual modo que se hacía en la antigua Grecia a Demeter, Dionisos e incluso Zeus (véase Jenofonte, *Anábasis* VII 8,4-5). Fuera de la parca explicación que da el mismo texto, no es fácil averiguar cuál pudo ser el origen real del rechazo al camello (animal escasamente mencionado en el AT), a la liebre y al damán (estos dos últimos no son rumiantes,

aunque sus gestos bucales hagan parecerlo). Por el contrario, en el Islam, el camello es un animal que puede ofrecerse en sacrificio y comerse (véase *Corán* 22,36).

De los animales acuáticos (se sobreentiende que tanto de agua dulce como salada) sólo podrán ser comidos los que tienen aletas y escamas (vv. 9-10; véase Lv 11,9-12). Probablemente, en el imaginario israelita, los demás animales acuáticos serían seres cuasi-monstruosos o fuera de lo común. Estos peces sin aletas ni escamas, así como determinadas aves e insectos, son denominados "abominables" por la tradición sacerdotal (véase Lv 11,10-13.20.23). Esta tradición utiliza el mencionado término, que aplica a los animales cuyo único tabú es su ingesta, para distinguirlo de "impuro", aplicado a los animales que no se pueden comer y tampoco tocar. El Deuteronomio no hace esta distinción, limitándose a denominar "impuro" a todo aquello que es abominable para el pueblo consagrado a Yahvé (14,2-3).

En cuanto a las aves (vv. 11-18; véase Lv 11,13-19), se mencionan veinte especies, incluyendo un mamífero (el murciélago). La mayoría son terrestres, y unas pocas acuáticas. Parece una lista más completa, aunque también parece indicar que las aves comestibles son muchas más. Sin embargo, no se da ninguna razón para su rechazo. Tienen en común que son cazadoras, carroñeras o pueden comer carne. La tradición sacerdotal parece tener claro que esta característica rompe el orden creacional (Gn 1,30) y la prerrogativa exclusiva dada a los hombres de comer carne (Gn 9,3-4). Por otro lado, la mayoría de estas aves viven en lugares desiertos y en ruinas, y en ocasiones eran asociadas con espíritus demoníacos; razón añadida para su rechazo. Como los peces, eran consideradas abominables, esto es, no podían comerse pero sí tocarse. En la *Epopeya de Aqhatu* de Ugarit, las águilas y los buitres aparecen como aves de mal agüero que presagian la muerte (véase KTU 1.19 I).

En cuanto a los insectos (vv. 19-20), quedan excluidos todos los alados, salvo «todo volátil puro», es decir, los que, teniendo alas, también se mueven sobre la tierra con sus patas y zancas (véase Lv 11,21). Por su parte, Lv 11,22 especifica que se podrán comer la langosta y el saltamontes en todas sus variedades, las chicharras y los grillos (véase también 11QT48,5). Juan el Bautista era famoso porque se alimentaba de langostas (Mc 1,6; Mt 3,4).

El v. 2a prohíbe comer de cualquier animal muerto (el término empleado es el mismo que el del v. 8), probablemente porque en esas condiciones la sangre caliente, sede de la vida, no podía ser vertida como se establece en Dt 12,23. Sin embargo, los extranjeros residentes, que no formaban parte del pueblo consagrado a Yahvé, sí podían comer de ella, e incluso el israelita se podía beneficiar vendiéndosela. El Código de Santidad exige que quien coma de esa carne, sea nativo o extranjero, deberá lavar sus vestidos y bañarse, porque quedará impuro hasta la tarde (Lv 17,15; véase Lv 11,40). El v. 21b prohíbe cocer el cabrito en la leche de su madre (véase Ex 23,19; 34,26; Lv 22,28), extraña práctica ritual que se realizaba en Canaán. No queda claro su sentido, pero es probable que se condene una costumbre cananea, atestiguada en Ugarit (KTU 1.23), que representaba la crianza divina por la diosa madre de la fertilidad, Ashera (*Atiratu* o *Assara*), a la que se rendía culto a la vez que la criatura era deificada. Secundariamente, es probable que, además de la motivación religiosa, pueda tratarse de una manera de proteger al ganado y evitar que pueda ser diezmado por esta práctica. Quizá por esta razón el Rollo del Templo de Qumrán prohibía el sacrificio de vacas, ovejas o cabras preñadas (11QT 52,5).

El diezmo anual y trienal (14,22-29)

22 Cada año deberás apartar el diezmo de todo el producto de tu
sementera, lo que haya producido el campo, año por año, 23 y lo
comerás en presencia de Yahvé tu Dios, en el lugar que él haya ele-
gido para morada de su nombre: el diezmo de tu trigo, de tu mosto
y de tu aceite, así como los primogénitos de tu ganado mayor y
menor; a fin de que aprendas a temer a Yahvé tu Dios, toda tu vida.
24 Si el camino te resulta demasiado largo, si no puedes transportar-
lo (el diezmo), porque el lugar que habrá elegido Yahvé para poner
allí su nombre te cae demasiado lejos, y Yahvé tu Dios te ha bende-
cido, 25 lo cambiarás por diner;, llevarás el dinero en tu mano e irás
al lugar que haya elegido Yahvé tu Dios; 26 allí emplearás este dine-
ro en todo lo que desees, ganado mayor o menor, vino o bebida fer-
mentada, todo lo que te apetezca, y comerás allí en presencia de
Yahvé tu Dios y te regocijarás, tú y tu casa. 27 Y al levita que vive en

**tus ciudades no lo abandonarás*, ya que él no tiene parte ni here-
dad contigo. [28] Cada tres años apartarás todo el diezmo de tu cose-
cha de ese año y lo depositarás a tus puertas. [29] Así vendrán el levita,
ya que él no tiene parte ni heredad contigo, el forastero, el huérfano
y la viuda que viven en tus ciudades, y comerán y se hartarán, para
que Yahvé tu Dios te bendiga en todas las obras que emprendas.**

V. 27 Los LXX omiten «no lo abandonarás», de modo que queda incluido en la lista del versículo anterior de los que deben regocijarse.

Los vv. 22-27 se centran en el diezmo anual. Los vv. 22-23 prácticamente repiten lo ya dicho en 12,17-18: el diezmo anual sólo puede comerse en el lugar elegido por Yahvé para morada de su nombre. El v. 23 justifica esta práctica: «a fin de que aprendas a temer a Yahvé tu Dios, toda tu vida», expresión utilizada en el Deuteronomio para motivar la obediencia a las leyes (véase 4,10; 17,19). Por su parte, los vv. 24-26, en el caso de que «el camino resulte demasiado largo», permiten cambiar el diezmo por dinero, para que su transporte al santuario sea más fácil. El v. 26 permite al israelita comprar con ese dinero lo que desee (véase 12,15.20.21), incluidos vino y bebida fermentada (probablemente cerveza de cebada) para regocijarse junto con toda su casa en presencia de Yahvé, pero sin olvidar las necesidades del levita (véase 12,12).

Precisamente, los vv. 28-29 contemplan cómo ayudar a este último: cada tres años el diezmo entero será depositado en las puertas de las casas (no en el templo) para que levitas, forasteros, huérfanos y viudas (estos tres últimos representan en el AT el prototipo de necesitados a los que ayudar) puedan alimentarse hasta hartarse. Acción solidaria que garantiza la bendición de Yahvé. Se vuelve a aludir a este diezmo en 26,12-14. Lamentablemente, el texto se mueve más en el orden del ideal que en el de la realidad, pues no precisa quién o qué institución se encarga de controlar el almacenaje y distribución de dicho diezmo. La legislación del AT relativa al diezmo es dispar y no es armonizable, tanto si se recurre para explicarla a diferencias cronológicas como a ámbitos geográficos distintos: una legislación propia del reino del Norte (12,6; 14,22-29; véase Gn 28,22; Am 4,4) y otra del reino del Sur (Lv 27,30; Nm 18,20-32; véase Ne 10,38). Es proba-

ble que el diezmo, originariamente, no se dedicara a Yahvé como algo consagrado (de lo contrario no podría ser comido), aunque tras el exilio se convirtió en un don a Yahvé y al santuario que servía para sostener económicamente a los sacerdotes. La tradición sacerdotal enfatiza que el diezmo (particularmente el de las semillas de la tierra y los frutos de los árboles) es de Yahvé (Lv 27,30), mientras que la Historia Deuteronomista recuerda a los israelitas que su petición de ser gobernados por un rey implica que éste adquirirá para sí el derecho del diezmo, lo que significa implícitamente una usurpación de los propios derechos de Yahvé (1 S 8,15-17). En cuanto a los diezmos a los levitas, Nm 18,21 contempla que todos los diezmos de Israel (y no únicamente los trienales) sean para los levitas a cambio de sus servicios, reservándose para Yahvé únicamente la décima parte (Nm 18,26). Según la Misná, el incumplimiento del diezmo trienal a los pobres puede provocar el incremento de la peste (*Abot* 5,9).

Algún comentarista considera que esta ley de 14,22-29 (junto con las de 16,9-12.13-15; 24,17-18.19-22; 26,12-15) formaba parte de un programa político-económico que establecía y legitimaba la donación y el sustento de los funcionarios del culto en el siglo IX a.C., particularmente durante la dinastía omrida del reino del Norte.

La remisión de las deudas (15,1-11)

15 1 Cada siete años harás la remisión. 2 En esto consiste la
remisión: En que todo acreedor que ha hecho un préstamo
a su prójimo, le haga remisión; no apremiará a su prójimo ni a su
hermano, porque se ha proclamado la remisión en honor de
Yahvé. 3 Podrás apremiar al extranjero, pero lo tuyo que tenga tu
hermano se lo condonarás. 4 Sólo que no habrá ningún pobre entre
los tuyos, porque Yahvé te bendecirá abundantemente en la tierra
que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas, 5 pero sólo
si escuchas de verdad la voz de Yahvé tu Dios cuidando de poner
en práctica todos estos mandamientos que yo te prescribo hoy. 6
Porque Yahvé tu Dios te bendecirá, como te ha dicho: tú prestarás
a naciones numerosas, y tú no pedirás prestado; tú dominarás a
naciones numerosas, y a ti no te dominarán. 7 Si hay junto a ti
algún pobre de entre tus hermanos, en alguna de las ciudades de

tu tierra que Yahvé tu Dios te da, no endurecerás tu corazón ni
cerrarás tu mano a tu hermano pobre, 8 sino que le abrirás tu mano
y le prestarás lo que necesite para remediar lo que le falta. 9
Cuidado con abrigar en tu corazón estos perversos pensamientos:
«Ya pronto llega el año séptimo, el año de la remisión», y mires con
malos ojos a tu hermano pobre y no le des nada; él clamaría a
Yahvé contra ti y tú cargarías con un pecado. 10 Se lo has de dar*,
y no se entristecerá tu corazón por ello, que por esta acción te
bendecirá Yahvé, tu Dios, en todas tus obras y en todas tus empre-
sas. 11Pues no faltarán pobres en esta tierra*; por eso te doy yo este
mandamiento: Debes abrir tu mano a tu hermano, a aquél de los
tuyos que es indigente y pobre en tu tierra.

V. 10 Los LXX añaden «y le prestarás bastante para su necesidad».

V. 11 Lit. «la tierra», no «esta tierra»; pero la *Nueva Biblia de Jerusalén* traduce así para dejar claro que se refiere a la tierra prometida, no a todo el planeta.

El cap. 15 contempla que cada siete años se realice la remisión de las deudas de los israelitas (vv. 1-11) y la liberación de los israelitas esclavos (vv. 12-18). Recuerda un tanto al año sabático recogido en Lv 25,1-7, pero éste se limita al descanso de la tierra. El tono del v. 1 es apodíctico e incondicional; llama al cumplimiento de la remisión sin admitir excepciones. Proclamar la «remisión en honor de Yahvé» (v. 2) supone una declaración pública en un contexto religioso solemne (véase Lv 25,10; Is 61,1). Es obvio que a quienes se dirige esta norma son ricos propietarios que pueden ser prestamistas e incluso poseedores de esclavos o siervos. El beneficiario exclusivo de la remisión es todo israelita, denominado en el v. 2 “prójimo” y “hermano”, no así el extranjero (v. 3) que está de paso o reside temporalmente en Israel por motivos comerciales (el término utilizado no se refiere al extranjero residente). La motivación de esta norma es doble: por un lado, su objetivo es eliminar la pobreza de Israel (v. 4a); por otro, se recuerda que la tierra que dará en herencia Yahvé a su pueblo será bendecida abundantemente (es decir, será fecunda sobremanera) si Israel cumple con sus mandamientos (vv. 4b-5; véase Lv 25,18-19). Las consecuencias de la bendición divina serán tan beneficiosas para Israel que éste prestará y dominará a naciones poderosas sin que deba pedir

nunca prestado ni pueda ser dominado (v. 6; planteamiento similar se repite en 23,20-21 y 28,12-14). La carga utópica de esta legislación y su elevado idealismo son patentes. Obviamente, los acontecimientos históricos se encargarán de poner en su sitio a Israel (en realidad será dominado por otras naciones), lo que será interpretado por la teología deuteronomista como consecuencia de su infidelidad a Yahvé. Los vv. 6-8 añaden el deber de no endurecer el corazón (véase 2,30) ni cerrar la mano (imágenes muy corporales que evocan motivaciones internas y personales; véase 1 Jn 3,17) al pobre, y prestarle todo aquello que sea necesario para su sustento básico. Los vv. 9-10 subrayan la obligación cuasi-jurídica de este deber, aunque lo hacen en un tono claramente exhortativo que busca mover a la solidaridad. En caso de vulneración de este derecho, el pobre podría, en un gesto de claro carácter jurídico, clamar a Yahvé (siempre defensor del débil; véase Ex 22,21-24; Sal 10,8-16) exigiendo justicia, de modo que el infractor cargaría con un pecado o culpa (cualquier acto, inadvertido o no, opuesto a Yahvé; v. 9). Por el contrario, Yahvé bendecirá en todas sus obras y empresas al que preste al pobre (v. 10). En los vv. 9-10 el verbo "dar" es frecuente e importante, evocando quizá la idea de que el israelita debe dar al pobre generosamente de igual modo que Yahvé da generosamente la tierra a Israel para su sustento.

El v. 11 aporta una dosis de realismo al proyecto utópico de eliminar toda pobreza en Israel (v. 4) al recordar que siempre habrá pobres (en el episodio de la unción en Betania, Jesús citará este mismo versículo; véase Mt 26,11). Aunque no necesariamente, quizá se trate de un añadido posterior que intente explicar el incumplimiento de esta meta. Algunos autores consideran significativo que esta legislación deuteronómica enfocada a una sociedad más justa e igualitaria llegara tarde, justamente cuando Israel estaba a punto de perder su tierra con las sucesivas invasiones asiria y neobabilónica, que culminaron con el exilio babilónico (589-539 a.C.). Quizá por esta misma razón, la legislación sacerdotal elaborada tras el destierro (el caso de Lv 25,1-7) perdió gran parte de esa utopía social al obviar la finalidad de eliminar la pobreza de Israel y las previsiones de la versión deuteronómica para que fuera eficaz, confiando demasiado en la providencia, y al limitarse a dejar al séptimo año la tierra en descanso para que los sier-

vos, extranjeros y animales se alimenten de lo que por sí sola produzca. Seguramente Ex 21,2-11 (legislación relativa a los esclavos) contenga la versión más antigua acerca de la misericordia hacia los endeudados, y la versión de Dt 15 fuera una revisión posterior de tiempos de la monarquía con la intención de hacerla más practicable. Lv 25 unificaría ambas versiones (aunque algunos creen que esta versión es anterior a la de Dt 15). La práctica de la remisión de las deudas también se contemplaba en las distintas legislaciones del Próximo Oriente antiguo (por ejemplo, CH 114-116). Los reyes de Mesopotamia (y quizá también los hititas) podían ocasionalmente proclamar un *mishnarum* (“[mantener] el buen orden existente”) o edicto real que condonaba deudas, suspendía el pago de impuestos, liberaba esclavos por deudas, restituía las tierras de las que se habían apoderado los acreedores, y llevaba a cabo reformas económicas de otro tipo (véase, por ejemplo, el *Edicto de Ammisaduqa*, 2,14). A pesar de ciertos paralelos, la legislación israelita se distingue por enfatizar que es Yahvé, y no ningún rey o legislador humano, el que pone en marcha tales iniciativas.

Liberación de los esclavos (15,12-18)

12 Si tu hermano hebreo*, hombre o mujer, se vende a ti, te servi-
rá durante seis años y al séptimo lo dejarás libre. 13 Al dejarlo libre,
no lo mandarás con las manos vacías; 14 le harás algún presente
de tu ganado menor, de tu era y de tu lagar; le darás aquello con lo
que te ha bendecido Yahvé tu Dios. 15 Te acordarás que tú fuiste
esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató: por eso
yo te mando esto hoy. 16 Pero si él te dice: «No quiero marcharme de
tu lado», porque te ama, a ti y a tu casa, porque le va bien contigo,
17 tomarás un punzón, le horadarás la oreja contra la puerta, y será
tu siervo para siempre. Lo mismo harás con tu sierva. 18 No se te
haga duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años
vale por un doble* salario de jornalero. Y Yahvé tu Dios te bendeci-
rá en todo lo que hagas.

V. 12 Única vez que se utiliza el término «hebreo» en el Deuteronomio, quizá por influjo de Ex 21,2.

V. 18 En lugar de por «doble», algunos comentaristas traducen «equivalente».

En los vv. 12-18 Yahvé exige la liberación al séptimo año, tras seis de servicios prestados, del esclavo hebreo que se ha visto obligado a venderse a otro israelita en concepto del pago de alguna deuda. El término hebreo por "libre" (v. 12) tiene el sentido de manumitido o liberado de una violencia o sujeción. La justificación teológica de esta norma es que el propio Yahvé (cuyo nombre es mencionado tres veces; vv. 14.15.18) rescató a su pueblo de la esclavitud en Egipto (v. 15). El v. 18 mezcla argumentos económicos y religiosos: el amo no debe lamentarse de dejar en libertad a su esclavo, porque se ha beneficiado económicamente de éste (el doble de barato que un jornalero) y porque, al hacerlo, Yahvé le bendecirá en todo lo que haga, con lo que su beneficio o bienestar es seguro. La denominación fraterna "hermano hebreo" (v. 12; véase Ex 21,2) del israelita que se ve obligado a venderse encaja muy bien con esta justificación teológica de su liberación. Sin embargo, el Código de Hammurabi, mucho más antiguo, contemplaba que, en el caso de tener que vender a la esposa o a algún hijo o hija como esclavo por el pago de deudas, éste debía ser liberado al cuarto año después de tres años de servicio (CH 117), y no al séptimo.

Según distintas tradiciones en Israel, los esclavos, que en ningún momento dejaban de ser considerados personas, participaban en las fiestas y ritos religiosos de sus amos: eran circuncidados (Gn 17,12; 13,23; Ex 12,44), participaban en la Fiesta de Pascua (Ex 12,43-49), en la de las Semanas (Dt 16,10-11), en la de los Tabernáculos (Dt 16,13-14), guardaban el precepto del sábado (Ex 20,10; Dt 5,14) y participaban en la comida ritual de los diezmos, primogénitos del ganado y de las ofrendas votivas (Dt 12,17-18). A diferencia del Código de la Alianza, que también contempla la remisión del esclavo al séptimo año (Ex 21,2-6), el Código Deuteronómico, mucho más pragmático y solidario, ordena que el amo le otorgue, además, presentes de su ganado menor y de su era (15,14). En ambos códigos el esclavo puede renunciar a su liberación y quedarse al servicio de su amo para siempre (Ex 21,5-6; Dt 15,16-17). En ese caso se le horadará la oreja con un punzón contra la puerta, señal inequívoca de "escucha" obediente (véase Is 50,4-5; Sal 40,7) al amo. Ex 21,6 añade que el ritual se realiza «ante Dios», probablemente indicando que debía realizarse en un santuario local o al menos en un ámbito jurídico. La centralización cultual de Dt 12,13-14 podría ser la causa de que la versión deuteronómi-

ca de este ritual quede, aparentemente, desacralizada. Por otro lado, en Dt 15,12.17 se contempla el mismo estatuto para la esclava que para el esclavo (no así en Ex 21,7), y ambos son vistos como "hermanos" y "hermanas" en un clima de fraternidad y solidaridad entre los miembros de Israel. Por su parte, la Ley de Santidad se muestra más radical que los códigos anteriores al prohibir insistentemente que un israelita pueda ser esclavo de otro, aunque sí permite tenerlo como jornalero, huésped o inquilino (Lv 25,39-43). El venderse como esclavo suponía una situación extrema en la que el pobre quedaba endeudado incluso después de haber vendido su última parcela de terreno (véase 2 R 4,1-7; Is 50,1; Ne 5,1-5). Por esta causa se ve obligado a venderse a un amo ofreciéndole una prestación personal. La prestación personal se convirtió en ocasiones en una medida de gobierno por la que los reyes obligaban a sus súbditos a trabajar sin salario en obras del rey, como fue el caso de Salomón, quien sometió a leva forzosa a los propios israelitas (1 R 5,27; 12,4; 9,15; 11,28). Los profetas denunciaron el incumplimiento de estas leyes (Jr 34,8-16; véase Am 2,6).

Los primogénitos (15,19-23)

**19 Todo primogénito que nazca en tu ganado mayor y en tu ganado menor, si es macho, lo consagraras a Yahvé tu Dios. No trabajarás con el primogénito de tu vaca, ni esquilarás al primogénito de tu oveja.
20 En presencia de Yahvé tu Dios lo comerás, tú y tu casa, año tras año, en el lugar que elija Yahvé.
21 Si tiene alguna tara, si es cojo o ciego o tiene cualquier otro defecto grave, no lo sacrificarás a Yahvé tu Dios;
22 lo comerás en tus ciudades, juntos el puro y el impuro*, como la gacela o el ciervo;
23 sólo la sangre no la comerás; la derramarás por tierra como agua.**

V. 22 Los LXX dicen «el impuro que está con vosotros y el puro» para evitar la impresión de que los animales impuros son comestibles.

Los vv. 19-23 estipulan que todo primogénito macho sin tara del ganado mayor o menor debe ser consagrado (es decir, sacrificado) a Yahvé y comido en su presencia en el lugar elegido por él (véase 12,6.17; 14,23). Se prohíbe trabajar (el verbo utilizado aquí es el mis-

mo que “servir”; véase Dt 15,12) con el primogénito de la vaca y esquilar al de la oveja (v. 19). El sentido último de esta norma es que no debe extraerse de los primogénitos ningún beneficio secular o económico, ya que pertenecen exclusivamente a Yahvé. La comida es claramente familiar, no sacerdotal (o al menos el texto no se preocupa de esta cuestión), de tono festivo y anual (v. 20; véase 14,22-29). La rutina anual de este sacrificio (Ex 22,29 lo exigía al octavo día del nacimiento del animal) significa, además de una mayor flexibilidad forzada por la centralización del culto, el reconocimiento por parte de Israel de Yahvé como señor de los ciclos de la naturaleza, incluido el de la reproducción sexual. Igualmente podrá comerse en las ciudades el primogénito que tenga alguna tara (el v. 21 parece una glosa tardía, pues no aparece en la legislación sobre los primogénitos; Ex 13,2.11-16; 22,29; 34,20; Nm 18,15-18), pero no deberá ser sacrificado a Yahvé (véase Dt 17,1), quedando prohibida la ingesta de sangre (vv. 21-23). Los primogénitos humanos quedan redimidos y sustituidos por el sacrificio de un animal (Ex 13,13b-15; Nm 18,15; véase Gn 22). Sin embargo, Lv 27,26-27 dice que nadie podrá consagrar los primogénitos del ganado, porque ya pertenecen automáticamente a Yahvé (del mismo modo que Lv 25,42 prohibía que un israelita sirviera a otro porque ya era siervo de Yahvé). La tradición rabínica ha respondido a esta contradicción alegando que Dt 15,19 se refiere al valor del animal, pero no a él mismo (Misná, *Arajim* 8,7).

Ordenamiento de las fiestas (16,1-17)

16 1 Guarda el mes* de Abib y celebra en él la Pascua en honor
de Yahvé tu Dios, porque fue en el mes de Abib, por la noche,
cuando Yahvé tu Dios te sacó de Egipto. 2 Sacrificarás como pascua*
en honor de Yahvé tu Dios ganado mayor y ganado menor, en el
lugar que elija Yahvé tu Dios para poner allí la morada de su nom-
bre. 3 No comerás con ella pan fermentado; durante siete días la
comerás con ázimos, pan de aflicción, porque a toda prisa saliste
del país de Egipto: para que te acuerdes del día en que saliste del
país de Egipto todos los días de tu vida. 4 Durante siete días no se
verá junto a ti levadura, en todo tu territorio, y de la carne que hayas
sacrificado la tarde del primer día no deberá quedar nada para la

**mañana siguiente. 5 No podrás sacrificar la Pascua en ninguna de
las ciudades que Yahvé tu Dios te da, 6 sino que sólo en el lugar que
elegirá Yahvé tu Dios para poner allí la morada de su nombre; sacri-
ficarás la Pascua, por la tarde, a la puesta del sol, hora en que salis-
te de Egipto. 7 La cocerás y la comerás en el lugar que elija Yahvé tu
Dios, y a la mañana siguiente te volverás y marcharás a tus tiendas.
8 Comerás ázimos durante seis días; el día séptimo habrá reunión*
en honor de Yahvé tu Dios; y no harás ningún trabajo. 9 Contarás
siete semanas. Desde el momento en que la hoz comience a cortar
la mies comenzarás a contar estas siete semanas. 10 Y celebrarás en
honor de Yahvé tu Dios la Fiesta de las Semanas; la medida de la
ofrenda voluntaria que hagas estará en proporción con lo que Yahvé
tu Dios te haya bendecido. 11 Y te regocijarás en presencia de Yahvé
tu Dios, tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, y el levita que vive
en tus ciudades, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en
medio de ti, en el lugar que elija Yahvé tu Dios para poner allí la
morada de su nombre. 12 Te acordarás de que fuiste esclavo en
Egipto y cuidarás de poner en práctica estos preceptos. 13 La Fiesta
de las Tiendas la celebrarás durante siete días, cuando hayas reco-
gido la cosecha de tu era y de tu lagar. 14Y te regocijarás en tu fiesta,
tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita, el forastero, el
huérfano y la viuda que viven en tus ciudades. 15 Durante siete días
harás fiesta a Yahvé tu Dios en el lugar que elija Yahvé; porque
Yahvé tu Dios te bendecirá en todas tus cosechas y en todas tus
obras, y serás plenamente feliz. 16 Tres veces al año se presentarán*
todos tus varones ante Yahvé tu Dios, en el lugar que él elija: en la
Fiesta de los Ázimos, en la Fiesta de las Semanas y en la Fiesta de
las Tiendas. Nadie se presentará ante Yahvé con las manos vacías,
17 sino que cada cual ofrecerá el don de su mano*, según la bendi-
ción que Yahvé tu Dios te haya otorgado.**

V. 1 Algunos comentaristas ofrecen otra traducción alternativa: «luna nueva».

V. 2 Aquí «pascua» se refiere a la ofrenda o víctima de la Pascua.

V. 8 El Pentateuco Samaritano dice «fiesta».

V. 16 La traducción «se presentarán» sigue al TM y a los LXX. Sin embargo, la construcción sugiere una forma verbal activa («verán el rostro de Yahvé»), lo que implica la visita a un santuario (véase 2 S 21,1; Sal 42,2; Is 1,12).

V. 17 Otros traducen, en lugar de «su mano», «de acuerdo a su poder» o «un don como el que es capaz».

Este capítulo tiene tres partes claramente distintas: a) 16,1-17 (centrada en el ordenamiento de las fiestas); b) 16,18-20 (relativa a cómo debe ser el comportamiento de los jueces; estos versículos suelen considerarse el arranque de una sección más amplia referida a las autoridades que culminaría en 18,22); c) 16,21-22 (prohibición de erigir cipos y estelas).

Los vv. 1-17 ofrecen un calendario festivo similar en parte a los de Ex 23,14-17 (al que más sigue); 34,18-23; Lv 23 y Nm 28-29. Algunos comentaristas encuentran ciertas afinidades redaccionales entre esta sección y la del Decálogo (Dt 5,6-21): el uso del verbo "salir" (o "sacar"), que evoca la salida de Egipto (5,6; 16,3.6); el imperativo "guarda" (5,12; 16,1); el uso de la secuencia seis/siete (5,13-14; 16,8); y la observación «recuerda que fuiste esclavo» (5,15; 16,12). La sección 16,1-17 se centra en tres fiestas: la Fiesta de la Pascua (vv. 1-8), la Fiesta de las Semanas (vv. 9-12) y la Fiesta de las Tiendas (vv. 13-17). Es probable que pueda existir cierto parangón entre el hecho de que aquí se presenten tres fiestas de peregrinación al lugar elegido por Yahvé (vv. 2.5-6.11.15-16; en Ex 23,14-17 también son tres fiestas, pero no de peregrinación a un único lugar) y la costumbre recogida en los tratados de vasallaje del Próximo Oriente antiguo de que el vasallo acuda periódicamente (en algunos casos tres veces al año) donde su señor a rendirle tributo y renovar su alianza. De ser acertado este parangón, estaríamos ante otro indicio de que la reforma de Josías pretendía liberarse del dominio asirio enfatizando que los israelitas sólo deben rendir tributo al único soberano, Yahvé.

Los vv. 1-8 desarrollan la celebración de la Pascua. Ésta fue en su origen preisraelita un rito de pastores nómadas o seminómadas para propiciar a los dioses cuando ellos se movían para buscar buenos pastos con agua en primavera para el rebaño, y consistía en el sacrificio de un animal joven para obtener la fecundidad y prosperidad del ganado, y al propio tiempo para ahuyentar las potencias hostiles o malignas. La etimología bíblica popular relaciona *pesaḥ* (pascua) con el verbo *psḥ* (cojear, saltar), indicando que en la décima plaga Yahvé "saltó sobre" (o "pasó de largo") las casas en las que dicho rito había sido debidamente observado (véase Ex 11,7; 12,29-34). Su fecha de celebración, según Dt 16,1 (igualmente Ex 23,15 y 34,18) era el mes de Abib ("espiga de trigo"). Éste era el antiguo nombre cananeo corres-

pondiente a marzo/abril, y que el calendario postexílico de origen babilónico lo denominará Nisán. Sin embargo, la tradición sacerdotal menciona como fecha de realización únicamente el día catorce del primer mes (Lv 23,5; Nm 9,2; véase Jos 5,10; Esd 6,19).

La versión del Deuteronomio enfatiza que la salida de Egipto se hizo de noche (16,1.6). Es el único calendario festivo que recuerda expresamente este detalle (Lv 23,5 sitúa la Pascua «entre dos luces», pero no expresamente la salida de Egipto). Por el contrario, no muestra una preocupación especial por la forma de realización del sacrificio del ganado mayor y menor (mientras otras tradiciones especifican que debe ser un cordero o cabrito macho, sin defecto y de un año; véase Ex 12,5), salvo que debe ser sacrificado en el lugar elegido por Yahvé (vv. 2.6), y utiliza indistintamente el mismo verbo para referirse al hecho de "matar" (en sentido de "sacrificar") o "comer" la víctima de la Pascua (vv. 2.4.6). Esta misma versión unifica la Pascua con la comida de los panes ázimos (v. 3). Éstos eran panes hechos sin levadura (todavía no disponible de la nueva cosecha), que simbolizaban las prisas de la salida de Egipto (véase Ex 13,8; 23,15) y que, según Dt 16,3, son «panes de aflicción». Por esta razón, la Pascua no es una fiesta de regocijo como las otras (Dt 16,11.14). Sin embargo, la Fiesta de los Ázimos era una antigua fiesta cananea agrícola de las primicias del campo, totalmente independiente de la Pascua. Originariamente, señalaba el comienzo de la recolección de la cebada, aunque no faltan quienes cuestionan este origen, al considerar que en el mes de Abib la cebada no está todavía madura para ser recolectada. En esta fiesta, la gente comía pan sin levadura durante siete días (el v. 8, que menciona seis días, no contradice al v. 3, porque luego hace hincapié en el día séptimo) y se hacía una ofrenda consistente en una parte de los primeros frutos de la cosecha. Ambas fiestas, Pascua y Ázimos, eran, por tanto, originariamente distintas, pero su celebración casi simultánea y el hecho de que ambas se convirtieran en una fiesta de peregrinación al templo durante la reforma del rey Josías (622 a.C.), posibilitaron que se fusionaran en esta época. De hecho, Ez 45,21 prácticamente las identifica. Así pues, estas dos fiestas fueron contextualizadas en el gran acontecimiento de la liberación del pueblo de Yahvé, con lo cual recibieron un sentido salvífico vinculado a la salida-liberación de Egipto y a la entrada-conquista de la tierra prometida. La parte cen-

tral de Dt 16,1-8 está precisamente constituida por dos referencias a la salida de Egipto y por la “historización” de los ázimos (v. 3). Además, ambas fiestas perdieron su original sentido cíclico (el eterno retorno de las estaciones) y adquirieron un sentido histórico-lineal del tiempo. La versión de Dt 16,1-8 enfatiza, además, la importancia de la fiesta de Pascua que pasa de ser una fiesta familiar casera (véase Ex 12,15.19-20), aunque obligatoria para toda la comunidad de Israel (Ex 12,6.47), a una fiesta nacional a celebrar «en todo tu territorio» (v. 4), y centralizada en el único lugar elegido por Yahvé (vv. 2.5-6). En tiempos de Josías se llevó a cabo una Pascua de estas características (véase 2 R 23,22-23; 2 Cro 35,1-8). Al día siguiente de comer la Pascua cocida (lo que contrasta parcialmente con Ex 12,9) los israelitas pueden retornar a sus “tiendas” (v. 7; nótese el anacronismo con las “ciudades” del v. 5) para cumplir ahí lo prescrito para el séptimo día después de celebrada la Pascua (v. 8): la celebración de una «reunión [o “asamblea solemne”] en honor de Yahvé» (Ex 12,16; Lv 23,8; véase 2 R 10,20-21) y la prohibición de trabajar. Literalmente, se refiere a los trabajos serviles, no a los domésticos, que también quedaban prohibidos durante el sábado, como implícitamente indica el término hebreo en cuestión, referido a todo trabajo en general (véase Dt 5,14).

El sacrificio pascual es igualmente importante para el Cristianismo del NT, pero adquiere un sentido nuevo a la luz de los últimos acontecimientos de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Casi con toda seguridad, la “última cena” celebrada por Jesús lo fue en el contexto de la Pascua judía (véase Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,7). Por su parte, Pablo considera a Jesús crucificado como el “cordero pascual” inmolado y anima a los cristianos a celebrar la fiesta no con levadura vieja hecha de malicia e inmoralidad, «sino con ázimos de sinceridad y verdad» (1 Cor 5,7-8). Más aún, el Cristo resucitado es para él “primicia” de todos los que resucitarán (1 Cor 15,23). Para Juan, citando Ex 12,46, Jesús es el auténtico cordero pascual cuyos huesos no pueden ser quebrantados (Jn 19,36).

A continuación (16,9-12) es descrita la Fiesta de las Semanas (véase Ex 34,22; Nm 28,26; 2 Cro 8,13), también conocida como Fiesta de la Recolección (Ex 23,16), al estar asociada a la recogida de los primeros frutos del campo o primicias (v. 9; véase Ex 23,16; 34,22; Lv 23,16; Nm 28,26). Se celebraba siete semanas después de la fiesta de Pascua

y Ázimos (v. 9; Lv 23,16; cincuenta días después, de aquí el griego Pentecostés, "quincuagésimo"; véase Tb 2,1; 2 M 12,32; Hch 2,1; 20,16; 1 Co 16,8). El término "fiesta" designa en el AT un festival de peregrinación con propósito religioso, y sólo tres celebraciones reciben expresamente este nombre: la Fiesta de los Ázimos (Ex 23,14-15; Lv 23,6; Nm 28,17), la Fiesta de las Semanas (Nm 28,26; Dt 16,10) y la Fiesta de las Tiendas (Lv 23,34; Nm 29,12; Dt 16,13). La Fiesta de las Semanas presenta cinco peculiaridades propias en la versión de Dt 16,9-12:

1) En lugar de catalogar con detalle el tipo de ofrenda requerida para esta fiesta (como hace Lv 23,17-19), el Deuteronomio requiere una ofrenda voluntaria proporcional al monto de las primicias recogidas, enfatizando así una teología del agradecimiento debido a las bendiciones de Yahvé (16,10).

2) Es una fiesta alegre, de regocijo (16,11; véase 12,12.18).

3) El regocijo de esta fiesta incluye a toda la comunidad. Además de los levitas (véase 12,12.19; 14,27), son también invitados los esclavos, forasteros, huérfanos y viudas (16,11).

4) La celebración es en un único lugar, en el que elija Yahvé para poner allí la morada de su nombre (16,11b).

5) Dt 16,12 conecta esta fiesta con la memoria del Éxodo, de igual modo que se ha hecho en 15,15.

Los vv. 13-15 se centran en la Fiesta de las Tiendas (v. 13a) o de los Tabernáculos (propiamente "cabañas" o "chozas"; véase Dt 31,10; Za 14,16.18-19; Esd 3,4; Ne 8,14-15; 2 Cro 8,13). Es también conocida en Israel simplemente como "la Fiesta" (véase 1 R 8,2.65; 12,32; 2 Cro 7,8-9; Ne 8,14; Sal 81,4; Jn 7,37). Se celebraba durante siete días tras recoger la cosecha de la era y el lagar (v. 13b). Es también una fiesta agrícola de origen cananeo, relacionada con el fin de la recogida de las cosechas de la tierra (véase Ex 23,16), particularmente el trigo, la uva (véase Jc 9,27) y la aceituna, tras las cuales se iba a dar gracias a la divinidad. El texto ugarítico denominado "Amanecer y crepúsculo. El surgimiento de la gracia y belleza de los dioses (1.87)" sitúa este festival después de la cosecha de agosto-septiembre, mientras que el texto ritual denominado RS 1003,50-51 lo fecha el primer día del nuevo mes o nuevo año. La fiesta era acompañada de alegría, regocijo,

danzas y bailes populares en los campos y viñedos como señal de agradecimiento a Yahvé por sus bendiciones sobre la tierra (vv. 14-15; véase Jc 21,19-21). En tiempos de Flavio Josefo seguía siendo una de las fiestas judías más importantes (*Antigüedades Judías* VIII,100).

No se conoce a ciencia cierta el origen de la misma: si proviene de una fiesta de año nuevo o de una fiesta nómada de las tiendas. Puede que el sentido primitivo de habitar en tiendas o cabañas tuviera que ver con la idea de que se pensaba que, en ciertas épocas, especialmente en el paso de un año a otro, los poderes malignos se ponían en actividad y atacaban las viviendas. Para engañarlos y esquivarlos se pasarían aquellos días bajo techos provisionales. Una interpretación más sencilla entiende que las cabañas eran las que los trabajadores hacían con ramajes en los mismos campos para cobijarse durante las faenas de recolección. Más tarde, la fiesta es asumida por Israel cambiando de significación, de modo que se conmemora en ella el paso de los israelitas por el desierto cuando Yahvé los hizo habitar en tiendas (véase Lv 23,43; Sal 81,5-6), convirtiéndose así en una fiesta de peregrinación al santuario de Jerusalén, de siete días de duración. La Misná especifica que las cabañas no deben ser excesivamente grandes (más de 20 codos), pues deben mostrar carácter de provisionalidad y no de estabilidad (*Sukkâ* 1,1), pero exime a mujeres, siervos y menores de la obligación de habitar en ellas (*Sukkâ* 2,8). Por tanto, la única estabilidad, firmeza y seguridad que tenía Israel en el desierto, y en la que debía confiar siempre y fundamentalmente, era la ofrecida por el propio Yahvé (véase Sal 118,8-9). Precisamente, Dt 8,11-16 ya prevenía contra cualquier falsa seguridad y engreimiento. Los vv. 13-14 invitan a participar en esta fiesta al levita, al extranjero residente, al huérfano y a la viuda, lo que contrasta con la versión tardía (exílica o postexílica) de Lv 23,42, para la que sólo participan los naturales de Israel, reduciendo así la radicalidad ética y utópica de la versión deuteronómica. Por su parte, el Segundo Zacarías le otorgará a esta fiesta cierto carácter escatológico, al convertirla en fiesta obligada de peregrinación y de reconocimiento de la realeza de Yahvé Sebaot, so pena de sufrir sequía, para todas las naciones que otrora atacaron Jerusalén (Za 14,16-17). El Evangelio de Juan coloca precisamente en el contexto de esta fiesta las palabras de Jesús con las que invita a ir donde él para recibir el Espíritu a todos aquellos que tengan sed. La antigua

promesa véterotestamentaria de la lluvia para el campo se convierte ahora en la promesa del envío del Espíritu Santo que calma la sed de los hombres (Jn 7,37-39).

Los vv. 16-17 resumen el sentido de las tres fiestas anuales de peregrinación (Ázimos, Semanas y Tiendas), que no es otro que el de presentarse agradecidamente ante Yahvé, en el lugar elegido por él, con dones proporcionales a las bendiciones recibidas. El hecho de que se añada que se trata de una fiesta específicamente para varones (aunque el Deuteronomio lo amplía a las mujeres; vv. 11.14) e incluya la Fiesta de los Ázimos (v. 16), cuando en los vv. 1-8 aparecía engullida en la Fiesta de Pascua, puede indicar que se trate de una norma anterior, cuando las fiestas de Pascua y Ázimos estaban separadas, o simplemente de un intento de seguir lo más fielmente posible la versión de Ex 23,15-17.

Los jueces (16,18-20)

18 Establecerás jueces y escribas para tus tribus en cada una de
las ciudades* que Yahvé te da; ellos juzgarán al pueblo con juicios
justos. 19 No torcerás el derecho, no harás acepción de personas, no
aceptarás soborno, porque el soborno cierra los ojos de los sabios y
corrompe las palabras de los justos. 20 Justicia, sólo justicia has de
buscar, para que vivas y poseas la tierra que Yahvé tu Dios te da.

V. 18 Lit. «puertas», en referencia a las puertas de entrada a las ciudades, lugar tradicional donde se impartía justicia.

Los vv. 18-20 abandonan las fiestas y se fijan en la institución de la justicia en Israel, representada por “jueces” (véase Dt 17,2-13) y “escribas” (u “oficiales”; véase Dt 20,9; 31,28), quienes deberán juzgar al pueblo con juicios (casos individuales) justos. No es necesario pensar que estos jueces y escribas sustituyen enteramente a los hombres sabios de Dt 1,13.15, ya que ancianos y jueces aparecen juntos en 21,2, y ancianos y escribas en 31,28. El uso de la segunda persona del singular en el v. 19 hace pensar que no se dirige únicamente a estos funcionarios, sino a todo israelita. Este versículo describe con tres prohibiciones lo que implica la auténtica justicia: no torcer el dere-

cho, no hacer acepción de personas (véase Lv 19,15; Pr 24,23b; 28,21) y no aceptar soborno, que corrompe (véase Ex 23,8; Qo 7,7). El Código de Hammurabi expulsaba para siempre de la judicatura al juez que cambiaba su decisión una vez sellada (CH 5). Tampoco Yahvé es parcial ni admite soborno (véase Dt 10,17), y sus profetas denuncian la parcialidad y el soborno de los jueces (véase Am 2,6; 5,7.10; Is 10,2; Mi 3,9.11; Jr 5,28; Ez 22,12). El Deuteronomio juzga como "abominación" toda injusticia (Dt 25,16). El v. 20, con estilo propio de la retórica hebrea (véase la duplicación de "despierta" en Is 51,9 y 52,1), enfatiza, al repetir la palabra "justicia", cuál es la única condición necesaria para vivir y poseer la tierra que otorga Yahvé; condición que parece resumir las exigidas en otros lugares (véase Dt 6,18-19; 8,1; 11,8.22-25): «Justicia, [sólo] justicia has de buscar». El verbo "buscar" tiene en hebreo el sentido de seguir o perseguir algo con empeño y rapidez. Algunos comentaristas ven en este versículo un texto tardío con un mensaje de esperanza y restauración para los deportados en Babilonia. Parece claro que las leyes relativas a los jueces mencionadas en Dt 16,18-17,13 no deben entenderse como un prospecto teórico sobre el libro deuteronomista de los Jueces, sino como un intento de tiempos de Josías de regular la institución judicial en Judá. Otros ven aquí la reforma judicial de Josafat, rey de Judá entre el 873 y el 849 a.C. (véase 2 Cro 19,4-11), por la que los ancianos fueron reemplazados por jueces profesionales.

Prohibición de erigir cipos y estelas (Dt 16,21-22)

21 No plantarás para ti como cipo* ninguna clase de árbol, junto al altar de Yahvé tu Dios que hayas construido para ti; 22 y no te erigirás estela, cosa que detesta Yahvé tu Dios.

V. 21 El término hebreo es *'ăšērâ*, que otros traducen como «[estela de] Asera».

Los vv. 21-22 (y también 17,1) interrumpen la normativa sobre los jueces, que parece continuar en 17,2. Es probable que, al menos 16,21-22, encajara mejor después de 12,31, pero también puede verse aquí una característica propia de la manufactura del libro del Deuteronomio, que combina leyes cultuales con ético-sociales, insertando

unas en otras. Como en 7,5 y 12,3 (véase el comentario a estos lugares), se prohíben los cipos o “aseras” (aquí entendidas no como referencias a la diosa Asera, sino como objetos de madera, de figura desconocida, dedicados al culto) y las estelas o pilares sagrados, incompatibles con la fidelidad y el culto a Yahvé que los detesta. Aunque aquí no se especifica, estas prohibiciones bien podrían encajar dentro de lo que se considera “abominable” o “abominación” en el ámbito cultual (véase 7,25; 12,31; 17,1).

Juicio de un caso de idolatría (17,1-7)

**17 1 No sacrificarás a Yahvé tu Dios ganado mayor o
menor que tenga cualquier tara o defecto, porque es una
abominación para Yahvé tu Dios. 2 Si hay en medio de ti, en alguna
de las ciudades que Yahvé tu Dios te da, un hombre o una mujer
que haga lo que es malo a los ojos de Yahvé tu Dios, violando su
alianza, 3 que vaya a servir a otros dioses y se postre ante ellos, o
ante el sol, la luna, o todo el ejército de los cielos, cosa que yo no
he mandado, 4 y es denunciado a ti; y tú le has tomado declaración
y has indagado a fondo, si se comprueba como verdadera la acusa-
ción: que se ha cometido tal abominación en Israel, 5sacarás a las
puertas de tu ciudad a ese hombre o mujer, culpables de esa mala
acción, y los apedrearás, al hombre o a la mujer, hasta que mue-
ran. 6 Por declaración de dos o tres testigos se podrá ejecutar a un
reo de muerte; no se le hará morir por declaración de un solo tes-
tigo. 7 La mano de los testigos será la primera que caerá sobre él
para darle muerte, y luego la mano de todo el pueblo. Así harás
desaparecer el mal de en medio de ti.**

Fuera de Dt 17,1 que encaja mejor unido a 16,21-22, este capítulo contiene tres secciones claramente delimitadas: a) 17,2-7 (cómo juzgar un caso de idolatría); b) 17,8-13 (los jueces levitas); c) 17,14-20 (la ley sobre el rey).

El v. 1 no es una normativa dirigida expresamente a los sacerdotes. Más bien se dirige a todo israelita, a quien se pide que no reserve al sacrificio para Yahvé ningún animal del ganado mayor o menor que tenga tara o defecto alguno (véase 15,21), lo cual se considera “abomi-

nación". El Código de Santidad sacerdotal detallará cuáles pueden ser estas taras (véase Lv 22,20-25). En Ml 1,8 se atestigua y denuncia la práctica de presentar en sacrificio a animales tarados físicamente.

Los vv. 2-7 tienen una clara conexión con la temática y vocabulario de 13,2-15: 17,3 y 13,3.7.14 («servir a otros dioses»); 17,4 y 13,13.15 («indagar»); 17,5.7 y 13,10.11 («caer la mano», «apedrear hasta morir»); 17,7.12 y 13,6 («hacer desaparecer el mal»); 17,13 y 13,12 («oír», «temer» y «no hacer...»). El v. 2 especifica el caso de un hombre o mujer que viola la alianza. Sorprende el igualitarismo (aunque quizá negativo) con el que aquí se menciona a la mujer, quizá porque ésta aparece muy vinculada a determinados cultos, como los tributados a la Reina de los Cielos (Jr 7,17-18; 44,15-25) o a Tammuz (Ez 8,14). La expresión «violar (transgredir) la alianza» sólo aparece aquí en todo el Deuteronomio, pero no es extraña en la Historia Deuteronomista (véase Jos 7,11.15; 23,16; Jc 2,20; 2 R 18,12). El v. 3, que prohíbe (el hebreo no tiene una palabra para "prohibir", por lo que recurre a un circunloquio, «no he mandado») adorar a otros dioses o astros, parece indicar que dicha expresión se entiende como una transgresión especialmente del primer mandamiento del Decálogo. En otros lugares donde se habla de abandonar o romper la alianza el sentido parece ser el mismo (véase 4,23; 29,24; 31,16.20). Con relación a 13,7-12 (el caso de un pariente próximo o amigo que incita a la idolatría), estos versículos establecen algunas diferencias o matizaciones: 17,4-6 contempla el caso judicialmente (necesidad de indagar y de al menos dos testigos) y públicamente (en las puertas de la ciudad), mientras que 13,7-12 parece circunscribirse al ámbito personal (aunque con posterior trascendencia pública; véase 13,12), y 17,7 establece que deben ser los testigos los primeros en arrojar la primera piedra contra el culpable, mientras que 13,10 atribuye este deber al acusador. Probablemente, 17,2-7 sea una actualización o revisión de la normativa de 13,7-12.

Los jueces levitas (17,8-13)

8 Si el caso a juzgar te resulta demasiado difícil*, casos de san-
gre, de pleitos, de lesiones*, casos de litigio en tus ciudades, te
levantarás y subirás al lugar que elija Yahvé tu Dios, 9 y acudirás a

los sacerdotes levitas* y al juez que entonces esté en funciones.
Ellos harán* una investigación y te indicarán el fallo de la causa.
10 Tú te ajustarás al fallo que te hayan indicado desde ese lugar que
elija Yahvé, y cuidarás de actuar conforme a cuanto te hayan ense-
ñado. 11 Te ajustarás a las instrucciones* que te hayan dado y a la
sentencia que te dicten: no te desviarás ni a derecha ni a izquierda
del fallo que te señalen. 12 Y si un hombre procede insolentemente,
no escuchando al sacerdote que se encuentra allí al servicio de
Yahvé tu Dios, o al juez, ese hombre morirá y tú harás desaparecer
el mal de Israel. 13 Así todo el pueblo se enterará y temerá y no
actuará más con insolencia.

V. 8 (a) Lit. «maravilloso».
(b) Lit. «entre sangre y sangre, entre pleito y pleito, entre lesión y lesión».
V. 9 (a) La versión siríaca entiende sacerdotes y levitas como dos grupos distintos.
(b) Al traducir «harán», la *Nueva Biblia de Jerusalén* sigue aquí a los LXX y al Pentateuco Samaritano. El TM dice «harás».
V. 11 Lit. «ley». Los LXX dicen «cumple la ley».

Los vv. 8-13 contemplan los casos considerados demasiado difíciles para los jueces ordinarios, y que son adjudicados a los levitas. La palabra hebrea que se traduce aquí como "difícil" significa propiamente "maravilloso". Este término suele referirse a situaciones que exceden el conocimiento humano (véase Dt 30,11; 2 S 13,2; Jb 42,3; Sal 131,1; Pr 30,18), lo que explicaría la necesidad de recurrir, además de a jueces ordinarios, a sacerdotes levitas. Ambos tipos de jueces deberán hacer una investigación (v. 9; el verbo hebreo en cuestión es empleado aquí para referirse indistintamente a la investigación judicial y a la sacerdotal). Se produce, además, un cambio de lugar del juicio: se pasa de las puertas de la ciudad (17,2.5) al lugar elegido por Yahvé (vv. 8.10). Probablemente los procedimientos de los levitas consistieran en juramentos de inocencia u ordalías impuestas a las partes (véase Ex 22,7.10; Nm 5,11-31; 1 R 8,31-32) o en el uso de los *urim* y *tumim*, pequeños objetos que se echaban a suertes para adivinar la voluntad de Yahvé (véase Dt 33,8). Los vv. 10-11 exigen al implicado el acatamiento total de la sentencia, ya que se supone viene del mismo Yahvé por la intercesión del sacerdote. El v. 11 distingue claramente entre "ley", probablemente el veredicto de la investigación

sacerdotal, y "sentencia", que sería la decisión final del juez civil a partir de las conclusiones del sacerdote levita. Si el implicado actúa insolentemente sin acatar la sentencia deberá morir para que desaparezca el mal (v. 12; véase 13,6; 17,7), para servir de ejemplo a todo el pueblo (v. 13; véase 13,12). La Misná especifica que quien se rebele contra la sentencia de este tribunal deberá morir por estrangulamiento y ser ejecutado en Jerusalén durante la siguiente fiesta de peregrinación (Pascua, Semanas o Tiendas) para que todo el pueblo pueda enterarse, temer y no obrar más presuntuosamente (*Sanedrín* 11,2.4). En 2 Cro 19,8-11 se describe cómo el rey Josafat estableció como administradores de justicia, conjuntamente a levitas, sacerdotes y cabezas de familia.

La "Ley del Rey" (17,14-20)

14 Si, cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé tu Dios te da,
la hayas tomado en posesión y habites en ella, dices: «Querría poner
un rey sobre mí como todas las naciones de alrededor». 15 podrás
poner sobre ti un rey, el que elija Yahvé tu Dios; de entre tus herma-
nos pondrás rey sobre ti; no podrás poner sobre ti a un extranjero
que no sea hermano tuyo. 16 Pero no ha de multiplicar sus caballos,
ni hará volver al pueblo a Egipto para aumentar su caballería, por-
que Yahvé os ha dicho: «No volveréis a ir jamás por ese camino.»
17 Que no multiplique sus mujeres, para que no se descarríe su cora-
zón. Que su plata y su oro no los multiplique demasiado. 18 Cuando
suba al trono real, deberá escribir para su uso una copia de esta
Ley*, tomándola del libro de los sacerdotes levitas*. 19 La llevará
consigo; la leerá todos los días de su vida para aprender a temer a
Yahvé su Dios, observando todas las palabras de esta Ley y estos
preceptos, para ponerlos en práctica. 20Así su corazón no se engrei-
rá sobre sus hermanos y no se desviará de estos mandamientos ni a
derecha ni a izquierda. Y así prolongará los días de su reino, él y sus
hijos, en medio de Israel.

V. 18 (a) Los LXX leen «esta segunda ley» (*deuteronomion touto*).
(b) Otra traducción posible «hará que los sacerdotes escriban...».

Los vv. 14-20 conforman la denominada “Ley del Rey”. Algunos exegetas consideran que los vv. 16-17 constituyen el material primitivo y original de esta ley, mientras que los restantes versículos serían suplementos tardíos. Esta ley es el resultado de una crítica satírica pre-deuteronomista de un movimiento opuesto a la monarquía que constantemente continuó vigente en Israel. Relativamente hostil a la monarquía, tiene su refrendo deuteronomista en Jc 8,22-32 y 1 S 8,7-8; 10,18-19a; 12,6b-13a.14-24, textos que deben situarse en la situación del Judaísmo postexílico, confrontado con el dilema de cómo organizarse de nuevo: si bajo el sistema monárquico «como todas las naciones» (véase Dt 7,14; 1 S 8,20) o de forma distinta, de acuerdo al estatus de Israel como pueblo de Yahvé. Estos textos reflejan una concepción peyorativa de la realeza, querida por Israel pero no por Yahvé, lo cual es juzgado como un lamentable error (véase 1 S 8,18), pues supone desdeñar a Yahvé (1 S 8,7), el que liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto y el único que, por tanto, debiera reinar en Israel (véase Jc 8,23; 1 S 12,12). Saúl, el primer rey de la monarquía, fue elegido por Israel (1 S 12,13), hecho que corrobora su grave error. Precisamente, en la unción de David (1 S 16,1-13) se encuentran dos verbos claves para mostrar el rechazo de Dios a Saúl y a los hermanos mayores de David, y la elección de éste: “rechazar” (1 S 16,1) y “elegir” (1 S 16,3.8-10). Yahvé es quien, en última instancia, debiera elegir al rey (Dt 17,15).

Dt 17,14-20 parece mediar entre dos posturas extremas: la que rechaza absolutamente la monarquía y la que la acepta acríticamente con menoscabo de la soberanía de Yahvé. La introducción del v. 14 es muy significativa al respecto: recuerda que es Yahvé quien da a Israel la tierra que conquistará y habitará (véase Dt 5,31; 9,6; 11,31; 12,1; 15,4; 16,20), y donde deseará tener un rey «como todas las naciones» (esta expresión sólo aparece aquí y en 1 S 8,5.20). El v. 15 intercede, aceptando la monarquía como mal menor para mitigar el error de Israel, pero subrayando que el rey debe ser elegido por Yahvé. De esta forma, esta ley es compatible con la designación divina de los reyes de Judá, y de Jehú de Israel, como muestra la Historia Deuteronomista (véase 1 S 9,15-10,8; 10,20-24; 16,1-12; 2 S 5,1-2; 6,21; 7,8-13; 12,8-25; 1 R 1,36-37; 2,4; 3,7; 8,16.20.25; 9,4-5; 11,11-13.26-39; 2 R 9,1-13), aunque no sea tan entusiasta como la promesa de Natán a David de

que su dinastía gobernará siempre en Judá (2 S 7,12-16), ni proclive a afirmar del rey que es el hijo adoptivo de Yahvé (como hace Sal 2,7).

Además de que sea elegido por Yahvé, las condiciones que se piden al rey son básicamente cuatro: 1) que su origen no sea extranjero (v. 15); 2) que no multiplique su caballería (v. 16); 3) que no multiplique ni sus mujeres ni sus riquezas; 4) que cumpla la Ley y no se engría sobre sus hermanos (vv. 18-20). En el fondo de estas condiciones late la prevención contra el peligro del sincretismo religioso, pues un rey "extranjero" (no residente, ni próximo o consanguíneo), lo mismo que las mujeres extranjeras del harén (caso de Salomón; véase 1 R 11,1-11), podían introducir cultos foráneos que amenazaran al Yahvismo. La segunda condición, que el pueblo no debe volver a Egipto para aumentar la caballería del rey (Is 2,7 y Mi 5,9 previenen contra la confianza militar en carros y caballería) puede aludir a un posible intercambio de esclavos israelitas por caballos egipcios (véase Dt 28,68), como las cartas de El-Amarna atestiguan que hacían con sus súbditos los antiguos reyezuelos de Canaán vasallos de Egipto (cartas 107,38; 287,55; 288,18), o simplemente al hecho de la existencia de intercambios comerciales entre Israel y Egipto, no deseados tampoco por esta ley al considerarlos una amenaza religiosa o una forma de sutil esclavitud (una especie de "anti-éxodo"). Precisamente el faraón Necó, quien derrotó y mató a Josías en la batalla de Meguidó (2 R 23,29), hizo prisionero a Joacaz, impuso como rey de Judá a Eliaquín/Joaquín y cargó con un fuerte gravamen al país. Los versículos tardíos de esta ley bien pudieron tener en cuenta estos acontecimientos.

Los vv. 18-19 (que parecen interrumpir la aparente secuencia lógica entre los vv. 17 y 20) hacen un retrato ideal de cómo debe ser el rey, el cual aparece más como un simple israelita cumplidor de la Ley (véase Dt 6,4-9; 11,18-21), cuya copia o duplicado debe poseer y leer, que como un rey emprendedor y legislador, como era común en los códigos legales del Próximo Oriente antiguo. Así, por ejemplo, según el Código o *Leyes de Esnunna* (hacia 1800 a.C.), los asuntos de pena de muerte sólo competen al rey (LE 48, 58) y el *Edicto de Ammisaduqa*, décimo rey de la I Dinastía babilónica (1646-1626 a.C.), subraya que el rey es el garante de la justicia y la equidad (EAS Preámbulo, 2-4, 11, 12, 14-16, 19, 20). En este sentido, la ley de Dt 17,14-20 descarga al rey de numerosas funciones que anteriormente le eran asignadas, funda-

mentalmente aquellas de índole judicial (en etapas anteriores el rey era el juez supremo y administrador de los santuarios reales; véase 1 R 12,26-33; Am 7,13). Estas funciones judiciales quedan asignadas, como ya se ha visto, a jueces y escribas (16,18-20), a sacerdotes levitas (17,8-13) y a los ancianos de la ciudad (21,19; 22,15; 25,7). La única Ley a cumplir en este caso no viene tanto del rey cuanto del propio Yahvé. Al rey únicamente le compete cumplirla personalmente, «observando todas las palabras de esta ley» (v. 19), y hacerla guardar y observar en su reino. De esta manera, la monarquía queda subordinada a la Ley, y el rey instruido por el sacerdocio levítico, o bajo su tutoría. No es fácil determinar cuál pudo ser el contenido exacto de esta Torá, cuya copia debe tener el rey, pero probablemente debió ser el embrión del futuro Código Deuteronómico (Dt 12-26). El cumplimiento íntegro de estas condiciones garantiza la prolongación del reinado del rey y de su descendencia (v. 20), pero no se trata de una prolongación "para siempre" como la prometida en 2 S 7,16 a la dinastía davídica. El final de este versículo enfatiza que el rey gobierna «en medio de Israel», pero no "sobre", ya que el rey es uno más entre sus hermanos. La teología real también se refleja en la literatura sálmica (Sal 72) y profética (Is 2,6-9; Jr 22,13-17), las cuales exigen un rey justo y fiel a Yahvé, o denuncian su excesivo lujo e injusticia.

El sacerdocio levítico (18,1-8)

**18 1 Los sacerdotes levitas, toda la tribu de Leví, no tendrán
parte ni heredad con Israel: comerán de los manjares ofre-
cidos* a Yahvé y de su* heredad. 2 No tendrá* heredad entre sus
hermanos; Yahvé es su heredad, como él le dijo. 3 Éste será el dere-
cho de los sacerdotes sobre el pueblo, sobre aquellos que ofrezcan
un sacrificio de ganado mayor o menor: se dará al sacerdote la
espaldilla, las quijadas y el cuajar. 4 Le darás las primicias de tu
trigo, de tu mosto y de tu aceite, así como las primicias del esquileo
de tu ganado menor. 5 Porque a él le ha elegido Yahvé tu Dios de
entre todas las tribus para ejercer su ministerio en el nombre de
Yahvé*, él y sus hijos para siempre. 6 Si el levita llega de una de tus
ciudades de todo Israel donde reside, y entra, porque lo desea con
toda su alma, en el lugar que elija Yahvé, 7 oficiará en el nombre**

de Yahvé su Dios, como todos sus hermanos levitas que están allí en presencia de Yahvé; 8 comerá una porción igual a la de ellos, aparte de lo que obtenga por la venta de su patrimonio*.

V. 1 (a) Lit. «ofrendas de fuego».

(b) El adjetivo «su» puede referirse a Yahvé o, lo más probable, a Leví (véase Dt 10,9).

V. 2 El sujeto antecedente puede ser tanto «Leví» como «la tribu de Leví».

V. 5 Los LXX, en lugar de «en el nombre de Yahvé», leen «y para bendecir su nombre». En Qumrán, el 11QRollo del Templo 60,1-2, parece seguir también una fórmula más larga que la del TM: «[...] para revestir las ves[tiduras...] [...] para servir[...] [...] los hijos de Israel...».

V. 8 Lit. «de sus ingresos de los padres», aunque la traducción se discute.

Este capítulo puede dividirse en tres partes: a) 18,1-8 (el sacerdocio levítico); b) 18,9-14 (prohibición de astrólogos y adivinos en Israel); c) 18,15-22 (el profeta como Moisés).

Los vv. 1-8 se centran en el derecho de los sacerdotes, que el Deuteronomio entiende deben ser «sacerdotes levitas» (18,1; véase 17,9.18; 24,8) o «sacerdotes, hijos de Leví» (21,5; 31,9). Los vv. 1-2 establecen dos principios básicos relativos a estos sacerdotes: no tendrán heredad con Israel, pero sí podrán comer de los sacrificios ofrecidos a Yahvé, su única heredad (véase 10,8-9). Los sacerdotes son descritos como "hermanos" del resto de israelitas (v. 2), del mismo modo que lo era el rey (véase Dt 17,15). El término "herencia" suele reservarse para designar la asignación de la tierra entre las tribus (véase Jos 13,7). Que Yahvé sea la heredad de los sacerdotes levitas les otorga el derecho a realizar el culto sacrificial en el santuario (véase Nm 18,9-24; Jos 13,14) y a habitar trece ciudades esparcidas a lo largo de las tribus de Judá, Simeón y Benjamín (Jos 21,3-4; véase Jc 17,7-8). Se discute si el Deuteronomio pretende con la aposición «toda la tribu de Leví» (v. 1) equiparar a sus miembros con los sacerdotes o si, simplemente, subrayar que todo sacerdote debe ser de origen levítico, aunque no todo miembro de la tribu de Leví sea sacerdote. Muchos autores se inclinan por la primera interpretación, pero otros consideran que el Deuteronomio sí distingue entre los sacerdotes levitas y otros miembros de la tribu de Leví encargados de otros oficios, como el de enseñar con autoridad (31,9-13), resolver ciertos

casos judiciales (17,8-13; 21,5) o pronunciar sentencia en caso de impureza (24,8). No obstante, el libro de Josué sí parece distinguir entre levitas (véase Jos 14,4) y sacerdotes levitas (véase Jos 21,4). Algunos comentaristas encuentran varios niveles de redacción: un texto de tiempos de la monarquía que menciona los derechos sacrificiales de los sacerdotes (18,1.3-5), al que un tardío y exílico deuteronomista añadiría la referencia a los «sacerdotes levitas» del v. 1, y, finalmente, un escritor postexílico de tendencia pro-levita haría extensivos los derechos de los sacerdotes a los levitas (10,8-9) al añadir, por un lado, «toda la tribu de Leví» y «de entre todas las tribus» a 18,1, y, por otro, los versículos 18,2.6-8.

Los vv. 3-4 detallan qué partes corresponden al sacerdote levita para su alimentación: la espaldilla, las quijadas y el cuajar (la última parte del estómago de los rumiantes) del animal sacrificado, junto con las primicias del trigo, mosto, aceite y las del esquileo del ganado menor. Las porciones contempladas en Lv 7,31 (el pecho del animal) y Nm 18,18 (carne, pecho y pierna derecha) son más generosas. Sin embargo, como ya se ha dicho, dada la centralización del culto en un único lugar, muchos sacerdotes levitas, particularmente los que vivían en pueblos y ciudades fuera de Jerusalén, quedaban excluidos de la práctica del sacerdocio y necesitaban de la solidaridad del resto de israelitas para sobrevivir (véase 12,12; 14,27; 26,12-13; también 1 S 2,12-36). El v. 5 enfatiza, dirigiéndose a los laicos, que el sacerdote es elegido por Yahvé (al igual que lo es el rey; véase Lv 17,15) y que su ministerio es hereditario sin limitaciones temporales (véase Ex 28,4.43). Esto significa que el sacerdocio israelita, a diferencia de lo común en el Próximo Oriente antiguo, era (o debía ser) relativamente independiente de la realeza. Los vv. 6-8 les permiten en todo caso que, cada vez que acudan desde la ciudad donde residen (el v. 6 utiliza el verbo *gwr*: "vivir con el estatus de un extranjero residente") al lugar elegido por Yahvé (implícitamente Jerusalén), puedan participar del sacerdocio en igualdad de condiciones (como "hermanos"; v. 7) que los sacerdotes del templo. Sin embargo, 2 R 23,9 (referido a los sacerdotes de los altozanos) parece mostrar que esta norma no se llegó a cumplir (a no ser que no existiera entonces y fuera de origen postexílico) y que el sacerdocio local logró restringirla únicamente al derecho de participar en la comida de los panes ázimos. De hecho, la

Misná sigue la pauta de 2 R 23,9, pero no la de Dt 18,6-8 (véase *Menajot* 13,10). El sentido del v. 8 es difícil, aunque probablemente su intención sea la de defender los mismos derechos para todos los sacerdotes levitas independientemente de su mayor o menor patrimonio. Se discute el sentido de la expresión «por la venta de su patrimonio», pero es probable que se refiera no tanto a la venta de los bienes familiares cuanto a los beneficios sacados de sus réditos.

Prohibición de astrólogos y adivinos en Israel (18,9-14)

[9] Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé tu Dios te da, no aprenderás a cometer abominaciones como las de esas naciones. [10] No ha de haber dentro de ti nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, que practique la adivinación, la astrología, la hechicería o la magia, [11] ningún encantador*, ni quien consulte espectros o adivinos, ni evocador de muertos. [12] Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahvé tu Dios y por causa de estas abominaciones desaloja Yahvé tu Dios a esas naciones a tu llegada. [13] Serás íntegro con Yahvé tu Dios. [14] Porque esas naciones que vas a desalojar escuchan a astrólogos y adivinos, pero a ti Yahvé tu Dios no te permite semejante cosa.

V. 11 Los LXX traducen «ventrílocuo».

El v. 9 recuerda por enésima vez que la tierra en la que entre Israel es don de Yahvé, razón por la que Israel no deberá imitar las abominaciones (vv. 9.12; véase 7,26; 12,31; 13,15; 14,3; 17,1; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16) religiosas de las naciones cananeas. De alguna manera sirve de transición entre la legislación relativa a los sacerdotes (vv. 1-8) y la que afecta a los profetas (vv. 15-22).

Los vv. 10-11 ofrecen una detallada lista de ocho formas de trato con la divinidad prohibidas por Yahvé, las cuales aparecen dispersas en otros códigos legales del Pentateuco (véase Ex 22,17; Lv 18,21; 19,31; 20,6.27): el sacrificio de niños (algunos discuten si se trata propiamente de un sacrificio humano o de un acto de consagración del niño a la divinidad, el cual sería pasado entre dos fuegos pero no quemado; véase Gn 15), la adivinación (véase 1 S 15,23; Mi 3,7), la astro-

logía, la hechicería o la magia, el encantamiento (véase Sal 58,6), la consulta de espectros o adivinos y la evocación de muertos. La mención aquí de los sacrificios humanos parece estar relacionada con la adivinación, como también parece estarlo en 2 R 17,17 (los habitantes del reino del Norte son acusados de arrojar sus hijos e hijas al fuego y de practicar la adivinación en los tiempos previos a la caída de Samaría) y en 2 R 21,6 (el rey Manasés es acusado de lo mismo). El profeta Isaías denuncia la práctica de los israelitas de su tiempo de acudir conjuntamente a nigromantes y adivinos (véase Is 8,19). La condena de esta práctica es recurrente en algunos profetas (véase Mi 5,11; Jr 27,9; Is 57,3). El Levítico condena a muerte por lapidación al nigromante (Lv 20,27), práctica que cuestiona la soberanía de Yahvé y la confianza debida a él (véase 1 S 28,9; Is 8,19; 19,3; 29,4). En el Próximo Oriente antiguo, particularmente Mesopotamia, la magia, la adivinación y los exorcismos estaban legitimados y eran muy frecuentes; sólo la bruja que practicaba la magia negra con efectos dañinos para las personas era condenada a muerte (Código de Hammurabi, 2; Leyes Asirias Medias, 47; Leyes Neobabilónicas, 7). La Misná considera embaucadores a los nigromantes, adivinos y magos (*Sanedrín* 7,7.11).

El v. 13 ordena ser "íntegro" (o "perfecto") con Yahvé. Este adjetivo se utiliza en Gn 6,9 con relación a Noé; en Lv 1,3 para designar al animal "sin defecto" para el sacrificio; y en Am 5,10 para referirse al testigo veraz o al juez justo. Sal 18,23-24 considera así a quien cumple los preceptos y normas de Yahvé. La invitación de Jesús de Nazaret a ser «perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48) probablemente refleje en parte este mismo concepto de integridad. El v. 14 prohíbe a Israel escuchar a astrólogos y adivinos, a quienes sí escuchan las naciones que Israel desalojará cuando entre en la tierra. Por el contrario, a quien sí debe "escuchar" es al profeta que suscite Yahvé de entre sus hermanos (vv. 15.19).

El profeta como Moisés (18,15-22)

15 Yahvé tu Dios te suscitará, de en medio de ti, de entre tus hermanos*, un profeta como yo: a él escucharéis. 16 Es exactamente lo que tú pediste a Yahvé tu Dios en el Horeb, el día de la asamblea, diciendo: «No volveré a escuchar la voz de Yahvé mi Dios, ni veré

más ese gran fuego, para no morir». [17] Y Yahvé me dijo a mí: «Bien está lo que han dicho. [18] Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande. [19] Si un hombre no escucha mis palabras*, las que ese profeta pronuncie en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas de ello. [20] Pero si el profeta tiene la presunción de decir en mi nombre una palabra que yo no he mandado decir, o si habla en nombre de otros dioses, ese profeta morirá». [21] Y si dices en tu corazón: «¿Cómo reconoceremos la palabra que no ha dicho Yahvé?». [22] Si el profeta habla en nombre de Yahvé, y no sucede ni se cumple la palabra, es que Yahvé no ha dicho tal palabra; el profeta lo ha dicho por presunción; no le tengas miedo.

V. 15 En lugar del complicado «de en medio de ti, de entre tus hermanos» del TM, los LXX y el Pentateuco Samaritano dicen «de en medio de tus hermanos».

V. 19 En lugar de «mis palabras», el Pentateuco Samaritano y la Vulgata leen «sus palabras».

Esta sección promete que Yahvé suscitará en Israel otro profeta como Moisés. No se refiere a un único y excepcional profeta, sino a que los futuros y auténticos profetas de Israel deberán llevar las cualidades de Moisés. El profeta es la auténtica alternativa israelita a los videntes, magos y nigromantes mencionados en los versículos anteriores. Será suscitado por Yahvé (v. 15), pero no elegido, como en los casos del rey y el sacerdote (véase 17,15; 18,5). Pero lo será de en medio de sus "hermanos", al igual que el rey y el sacerdote. Que el profeta sea suscitado por Yahvé significa que su función es esencialmente carismática y que no se trata de un cargo para siempre ni dinástico o hereditario. A él le deberán escuchar los israelitas. El verbo "escuchar" con el dativo "a él", como ocurre en este caso, equivale a "obedecer".

Ser profeta como Moisés queda especificado en los vv. 16-17, una especie de comentario-respuesta a 5,23-27 (de hecho, el v. 17 cita expresamente 5,28c). Significa ser profeta de una manera muy determinada y muy similar a como Moisés fue transmisor de las palabras de Yahvé e intercesor entre éste y su pueblo. En definitiva, un mediador autorizado, un intercesor (véase 9,18-20.25-29) y un maestro de la Ley. Ante todo se subraya que la iniciativa es siempre de Yahvé: él es

quien lo suscitará (vv. 15.18; véase Am 2,11; Jr 29,15) y el que ponga sus palabras en la boca del profeta (v. 18; véase Ex 4,15; 1 S 3,19-20; Am 1,2; Jr 1,9-10; 5,14; 23,28-29; Ez 34,10-11) para que éste se limite a pronunciarlas (vv. 18.19).

Los vv. 19-20 especifican cómo debe ser la respuesta debida al profeta: 1) Al profeta verdadero hay que obedecerle completamente (v. 19). 2) Pueden surgir falsos profetas, pero éstos morirán, serán ejecutados (v. 20). El falso profeta es el que incita a seguir a otros dioses o distorsiona la voluntad de Yahvé pretendiendo hablar por Yahvé cuando lo hace por sí mismo (véase Jr 23,21-22.27-28; 29,23). 3) Los criterios ofrecidos en los vv. 21-22 para distinguir al falso profeta son un tanto distintos a los ofrecidos en 13,2-5 (donde el verdadero profeta incita a seguir a Yahvé y no a otros dioses): en el caso del verdadero profeta se cumple el futuro anunciado por Yahvé a través de él (v. 22; véase Jr 28,6-9). Este criterio únicamente invita a esperar el cumplimiento o no de lo vaticinado. Probablemente haga referencia no tanto a vaticinios concretos o aislados cuanto a la trayectoria, a medio y largo plazo, de un profeta (en el caso de Jeremías sus palabras de juicio se cumplieron cuarenta años después), pero en 2 R 1,10-14 Elías muestra que es un auténtico “hombre de Dios” cumpliendo inmediatamente con su amenaza (véase también 2 R 22,28). El falso profeta debe morir (v. 20). Los israelitas no deben “temer” al falso profeta (v. 22). Este verbo tiene aquí un doble sentido: por un lado, no le deben temer porque sólo a Yahvé se debe temer (en el sentido religioso de reverenciar y obedecer en reconocimiento de su soberanía) y, por otro, no se debe temer al falso profeta porque su palabra no es eficaz, es decir, no se cumple. Consecuentemente, al falso profeta no se le debe creer ni seguir.

El Judaísmo tardío interpretará este “profeta como Moisés” como una figura escatológica. El profeta que solucionará los problemas de carácter legal (véase 1 M 4,41-50; 14,41) y el profeta que aparece ligado a los mesías de Aarón e Israel en Qumrán (1 QS 9,11; véase 4Q*testimonia*) son probablemente ejemplos de esta interpretación escatológica. En Jn 1,21, el Bautista niega que sea “el profeta”, pero en Jn 6,14 y 7,40 se alude a la creencia popular de que Jesús sí lo era. Los discursos de Pedro (Hch 3,22) y Esteban (Hch 7,37) identifican claramente a Jesús con el profeta como Moisés.

El homicida y las ciudades de asilo (19,1-13)

19 1 Cuando Yahvé tu Dios haya exterminado a las naciones
cuya tierra te da Yahvé tu Dios, cuando las hayas desalojado
y habites en sus ciudades y sus casas, 2 te reservarás tres ciudades
en medio de la tierra que Yahvé tu Dios te da en posesión. 3 Manten-
drás abierto* el camino de acceso a ellas, y dividirás en tres partes
el territorio del país que Yahvé tu Dios te da en posesión: esto para
que todo homicida pueda refugiarse allí. 4 Éste es el caso del homi-
cida que puede salvar su vida refugiándose allí. El que mate a su
prójimo sin querer, sin haberle odiado antes 5 (por ejemplo, si va al
bosque con su prójimo a cortar leña y, al blandir su mano el hacha
para tirar el árbol, se sale el hierro del mango y va a herir mortal-
mente a su prójimo), éste podrá refugiarse en una de esas ciudades
y salvará su vida. 6 No sea que el vengador de la sangre persiga al
asesino cuando el corazón le arde de ira, le dé alcance por ser largo
el camino y le hiera de muerte, siendo así que no era reo de muerte,
puesto que no odiaba anteriormente al otro. 7 Por eso te doy yo esta
orden: «Te pondrás aparte tres ciudades». 8 Y, si Yahvé tu Dios dila-
ta tu territorio, como juró a tus padres, y te da toda la tierra que
prometió dar a tus padres, 9 a condición de que guardes y practiques
todos los mandamientos que yo te prescribo hoy, amando a Yahvé
tu Dios y siguiendo sus caminos toda tu vida, a estas tres ciudades
añadirás otras tres. 10 Así no se derramará sangre inocente en medio
de la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia, y no caerá sangre
sobre ti. 11 Pero si un hombre odia a su prójimo y le tiende una
emboscada, y se lanza sobre él, le hiere mortalmente y aquél muere,
y luego se refugia en una de esas ciudades, 12 los ancianos de su
ciudad mandarán a prenderlo allí, y lo entregarán en manos del ven-
gador de sangre, y morirá. 13 Tu ojo no se apiadará de él. Harás desapa-
recer de Israel la sangre del inocente*, y así te irá bien.

V. 3 Otros traducen «medirás».

V. 13 «La sangre del inocente», siguiendo el TM. Los LXX, el Pentateuco Samaritano y la versión siríaca, armonizando con Dt 19,10, leen «sangre inocente».

Este capítulo puede estructurarse de la siguiente forma: a) 19,1-13 (el homicida y las ciudades de asilo); b) 19,14 (los límites); c) 14,15-21 (los testigos).

Los vv. 1-13 regulan el derecho de asilo del homicida, al que ya se aludió en 4,41-43 (las ciudades de asilo de Transjordania), y contemplado también en otros lugares (véase Ex 21,12-14; Nm 35,9-34; Jos 20,1-9). El v. 1 es casi un paralelo de 12,29 y prepara lo referente a las normas sobre la guerra que se describirán en el capítulo siguiente. Este versículo y los dos siguientes recuerdan una vez más que es Yahvé quien extermina a las naciones cananeas y entrega a Israel la tierra en posesión. Los israelitas deberán reservar tres ciudades accesibles en medio de esa tierra (v. 2), ubicadas en tres divisiones de la misma, donde podrá refugiarse el homicida (v. 3). El verbo "reservar" (o "separar") es el mismo que el utilizado en 10,8 para decir que Yahvé "apartó" a la tribu de Leví y que el usado en el relato sacerdotal de la creación para indicar que ésta procede por separación y diferenciación de parejas opuestas (véase Gn 1,4.6.7.14.18). De alguna manera se insinúa así que Yahvé es el último refugio de Israel, razón por la que también hay que dar una oportunidad al homicida (sin distinción, a diferencia de otros códigos del Próximo Oriente antiguo, entre esclavo y libre). Con relación al v. 3, la Misná añade que al homicida se le facilitaban dos discípulos de los sabios para que, en el caso de que les alcanzara el vengador de sangre antes de llegar a la ciudad de refugio, éstos le convencieran para que no lo matase (*Makkot* 2,5).

El propósito de esta legislación es controlar en el ámbito jurídico y comunitario los excesos que pudieran cometerse en la venganza de sangre llevada a cabo por el «vengador (*gō'ēl*) de sangre» (vv. 6.12). En Lv 25,25-26 y Rt 2,20, el término hebreo se aplica al familiar encargado de rescatar la propiedad de un pariente fallecido, y, en Nm 5,8, a quien hace una restitución. En el caso de vengar la sangre, es decir, de vengar un homicidio, el vengador solía ser el pariente más próximo de la víctima, quien tenía el deber de encontrar al homicida y darle muerte. Un caso típico es el planteado por la viuda de Técoa a David (véase 2 S 14,4-11). Pero la venganza de sangre provocaba en ocasiones una espiral de violencia interminable y muchas veces desproporcionada (véase Gn 4,15.23). En el conjunto de la legislación israelita y de la tradición del AT, el propio Yahvé, al defender sus derechos, aparece implícitamente como el vengador de la viuda y el huérfano (véase Is 1,17; Sal 10,18; Pr 22,22-23; 23,11), y, de manera particular y explícita, aparece como el *gō'ēl* rescatador de su pueblo Israel (Is 43,1; 44,22;

52,3.9; 63,9.16; Jr 50,34; Sal 74,2; 77,16). En la epopeya ugarítica de Aqhat, Anat, diosa del amor y de la guerra, asesina con la ayuda de un semidiós al Prócer Aqhat por negarse a cederle su arco prodigioso. El padre de éste, Daniel, bendice a su hija Pughat para que vengue a su hermano matando a su asesino (KTU 1.19, iv,28-40). Sin embargo, frente al ideal de venganza, el Cristianismo insta a un perdón casi ilimitado (véase Mt 18,21-22; Lc 17,3b-4).

Los vv. 4-7 (compárese con Nm 35,22-25) se centran en un caso accidental, y por tanto no premeditado, de homicidio. Éste es el sentido de la expresión «sin haberle odiado antes» (v. 4), equivalente, pero en sentido profano, al «Dios lo permitió» de Ex 21,13. El v. 6 justifica la existencia de ciudades de refugio por el hecho de que el homicida involuntario podía ser alcanzado por el vengador de sangre antes de encontrar refugio en un lugar sagrado (como señala Ex 21,13), máxime si éste era único, como prescribe la legislación deuteronómica. El v. 7 es un sumario que recuerda y sintetiza la norma. Aunque el Deuteronomio no lo especifica, el homicida inocente podrá estar asilado en cualquiera de estas ciudades hasta que comparezca en juicio hasta la muerte del Sumo Sacerdote que esté entonces en funciones (véase Nm 35,25.28; Jos 20,6). Los vv. 8-10 son un comentario parenético que justifica teológicamente esta legislación, a la vez que sirve de transición entre el caso anterior del homicida inocente y el siguiente del homicida culpable (vv. 11-13). Probablemente se trate de un añadido que, siguiendo a Nm 35,13-15, prevé la ampliación de las ciudades de asilo a otras tres. Sugieren una conquista gradual (como 7,22) o expansiva (como 12,20) de la tierra, condicionada al amor a Yahvé y al cumplimiento de sus mandamientos (v. 9; véase 10,12; 11,22; 30,16). El propósito de esta normativa es, por un lado, proteger la vida del inocente, y, por otro, evitar que la tierra que Yahvé le da en herencia a Israel quede manchada por el pecado de la sangre derramada injustamente (v. 10; véase v. 13). De esta forma, la ciudad de refugio no sólo protege al inocente u homicida involuntario, sino también a la tierra de Israel de quedar manchada por la sangre del inocente.

Los vv. 11-13 plantean el caso del homicida culpable, que podrá refugiarse (a diferencia de Ex 21,14; véase 1 R 1,50-53; 2,28-34), pero que deberá ser prendido y entregado por los ancianos al vengador de sangre para que muera en sus manos (v. 12). Los ancianos no ejecutan

la venganza; únicamente realizan la función de jueces (véase 21,3.19; 22,15; 25,8). En el v. 13 la expresión «harás desaparecer de Israel la sangre del inocente» es formalmente parecida a la de 13,6: «harás desaparecer el mal».

Los límites (19,14)

14 No desplazarás los mojones de tu prójimo, los que pusieron los antepasados, en la heredad recibida en la tierra que Yahvé tu Dios te da en posesión.

El contenido de este versículo interrumpe la coherencia del capítulo. Algunos autores explican su ubicación aquí porque consideran que Dt 19 sigue el mismo orden del Decálogo: matar (19,1-13), robar (19,14) y dar falso testimonio (19,15-21). Otros estiman que simplemente el v. 14 ha sido unido al v. 15 en una lista de prohibiciones de carácter apodíctico.

El término "mojones" (límites o lindes) se aplica tanto a los límites o fronteras de los campos de particulares como de los comunales, y a territorios enmarcados por ellas. Se trata de los mojones del "prójimo", no únicamente del "hermano". En 27,17 se maldice, de manera apodíctica, a quien manipule los mojones. Este versículo no sólo prohíbe desplazarlos; plantea también la cuestión de la propiedad legítima de los primeros poseedores de la tierra una vez que Yahvé la entregó a su pueblo y cuyo reparto por tribus se describe en Jos 13-21. Esta norma previene contra los terratenientes que pretenden acaparar tierras incluso a costa de los pobres (lo que se denuncia en otros lugares del AT; véase 1 R 21; Pr 22,28; 23,10; Jb 24,2; Is 5,8; Os 5,10; Mi 2,2), y recuerda que, en última instancia, Yahvé es el legítimo poseedor de la tierra y quien la reparte. La doctrina egipcia de *Amenemope* 7,12, también prohíbe el desplazamiento de los linderos.

Los testigos (19,15-21)

15 Un solo testigo no bastará como prueba contra un hombre por cualquier culpa o delito, por cualquier delito que haya cometido: sólo por declaración de dos testigos o por declaración de tres testi-

gos se podrá fallar una causa. [16] Si un testigo injusto* se levanta contra un hombre acusándolo de transgresión, [17] los dos hombres que por ello tienen pleito comparecerán en presencia de Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces que estén entonces en funciones. [18] Los jueces indagarán a fondo, y si resulta que el testigo es un testigo falso, que ha acusado falsamente a su hermano, [19] haréis con él lo que él pretendía hacer con su hermano. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti. [20] Los demás se enterarán y temerán, y no volverán a cometer una maldad semejante en medio de ti. [21] No tendrá piedad tu ojo. Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.

V. 16 Lit. «de violencia», lo que significa un testigo hostil al demandado y, por tanto, injusto o falso.

Esta sección retoma no sólo los planteamientos judiciales de los vv. 1-13, sino también, con algunas variantes, los de 17,2-13. En el v. 15, de carácter apodíctico, se exige más de un testigo para culpar a un hombre de cualquier delito, mientras que 17,6 (igualmente Nm 35,30) lo exigía expresamente para los delitos sancionados con la pena de muerte. No se trata necesariamente de normas excluyentes. En Qumrán, sin embargo, no serán necesarios dos testigos para todos los delitos. En cuestiones de pureza alimentaria bastará un único testigo (CD 9,23). Tres términos aparecen aquí: “culpa”, que alude generalmente a la culpa de índole religioso-moral provocada por una acción realizada conscientemente en contra de la voluntad de Yahvé; “delito” (o “pecado”) tiene también el sentido de “errar el tiro” y se puede referir tanto a las ofensas contra Yahvé como a las cometidas contra el hombre (véase 1 S 2,25); y “delito” en cuanto referido a algo contra la norma establecida por Yahvé y contra la alianza (véase 15,9; 21,22-23; 23,22). La norma del v. 15 fue seguida por la comunidad cristiana primitiva (Mt 28,16; 1 Tim 5,19; véase Jn 8,16-18, donde Jesús la utiliza para explicar su particular relación con el Padre). El v. 16 se fija en el caso del testigo injusto o maligno (lit. “testigo violento”). El término es muy expresivo de la mala y violenta intencionalidad de este testigo contra el acusado, al que pretende arruinar acusándolo falsamente de “transgresión”. Pero el término hebreo en cuestión suele tener el sen-

tido de "apostasía" o "rebelión" (véase 13,6; Jr 28,16; 29,32; Is 1,5; 31,6; 59,13), que se castigaba con la muerte (véase 13,6). El asesinato de Nabot fue llevado a cabo precisamente por la complicidad de dos «hombres hijos del diablo» que testificaron falsamente contra él acusándolo de maldecir a Dios y al rey (1 R 21,10). El v. 17 es muy similar a 17,9. En el v. 18 aparece un término aparentemente distinto al de "testigo injusto"; se trata del "testigo falso", que no denota necesariamente una maldad violenta, pero que en este caso se refiere al testigo injusto del v. 16. Éste, una vez probado por los jueces que es falso, debe correr la misma suerte que deseaba contra el acusado, descrito aquí como "hermano" (v. 19). El v. 20, que subraya el carácter preventivo de esta ley, es muy similar a Dt 13,12. El v. 21 está conectado directamente con el caso del testigo falso e injusto (v. 19) y expresa el espíritu de la ley del talión.

La ley del talión (recogida también en Ex 21,23-25 y Lv 24,18-20) supone un avance jurídico que procura evitar la venganza desproporcionada. Esta ley ya estaba presente en antiquísimos códigos mesopotámicos, como las Leyes de Lipit-Istar (LL 25) y el Código de Hammurabi. En este último se aplicaba entre señores del mismo rango en casos de daños físicos o de muerte (CH 196-197,200,210), cuando un esclavo moría en manos de otra persona, en cuyo caso debía ser reemplazado por otro (CH 219), y cuando un buey alquilado o confiado a otra persona muere, en cuyo caso debía ser restituido por otro igual (CH 245,263). Sin embargo, en caso de daños físicos a un subalterno o a un esclavo, bastaba con una indemnización económica (CH 198-199). Por otra parte, en las más antiguas Leyes de Esnunna (LE 42-48) y Leyes de Ur-Namma (LU 15-19), sólo se mostraba severidad en los casos de injurias contra el rey y contra los dioses, no en los casos de daños físicos de unos hombres a otros, los cuales se solucionaban mediante pagos. En la legislación israelita, la ley del talión pretende defender la dignidad de las personas civiles, al menos de las libres, y no sólo la del rey. Jesús de Nazaret supera la ley del talión y recomienda poner la otra mejilla (Mt 5,38-39; Lc 6,29). Por otra parte, siete siglos después de Cristo, el Corán supone en este punto un retroceso y una vuelta a la ley del talión, si bien contempla la posibilidad del perdón en lugar de su aplicación (véase *Corán* 2,178-179.194; 5,45; 16,126; 17,33; 22,60; 42,30-33).

La guerra y los combatientes (20,1-9)

20 **1 Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos y veas ca-
ballos, carros y un pueblo* más numeroso que tú, no les
tengas miedo; porque está contigo Yahvé tu Dios, el que te sacó del
país de Egipto. 2 Cuando estéis para entablar combate, el sacerdote
se adelantará y hablará al pueblo. 3 Les dirá: «Escucha, Israel; hoy
vais a entablar combate con vuestros enemigos; no desmaye vues-
tro corazón, no tengáis miedo ni os turbéis, ni tembléis ante ellos,
4 porque es Yahvé vuestro Dios el que marcha con vosotros para pe-
lear en favor vuestro contra vuestros enemigos y salvaros». 5 Luego
los escribas dirán al pueblo: «¿Quién ha edificado una casa nueva
y no la ha estrenado* todavía? Que se vaya y vuelva a su casa, no
sea que muera en el combate y la estrene otro hombre. 6 ¿Quién ha
plantado una viña y todavía no la ha disfrutado*? Que se vaya y
vuelva a su casa, no sea que muera en el combate y la disfrute otro.
7 ¿Quién se ha desposado con una mujer y no se ha casado aún con
ella? Que se vaya y vuelva a su casa, no sea que muera en el com-
bate y se case con ella otro hombre». 8 Los escribas volverán a
hablar al pueblo y le dirán: «¿Quién tiene miedo y siente enflaque-
cer su ánimo? Que se vaya y vuelva a su casa, para que no desani-
me el corazón de sus hermanos como lo está el suyo». 9 En cuanto
los escribas hayan acabado de hablar al pueblo, se pondrán al fren-
te de él jefes de tropa.**

V. 1 «pueblo». En función del contexto inmediato, otros traducen «ejército» o «tropas».

V. 5 El verbo hebreo en cuestión tiene el sentido de «estrenar» (que es el que mejor cuadra aquí) y el de «dedicar» el templo (véase 1 R 8,63).

V. 6 Lit. «hacer uso profano de».

Este capítulo puede estructurarse en tres partes, cada una de las cuales comienza con la partícula “cuando” o “si”; vv. 1.10.19: a) 20,1-9 (la guerra y los combatientes); b) 20,10-18 (la conquista de las ciudades); c) 20,19-20 (normas contra la deforestación en la guerra).

Los vv. 1-9 y otros pasajes del Deuteronomio (21,10-14; 23,10-14; 25,17-19; véase 1,30-33) quizá retomen antiguas normas de la guerra tribal, otorgándoles un sentido teológico (convirtiéndola, podría decirse, en “guerra santa” o, mejor, en “guerra de Yahvé”), y ponién-

dolas al servicio del resurgimiento y restauración nacional buscados por Josías. En todo caso, la victoria en las batallas y la conquista de la tierra es siempre obra de Yahvé (v. 1; véase 9,3). La expresión «está contigo Yahvé tu Dios» (v. 1; similar a las aparecidas en 1,30.42; 7,21) denota la confianza que Israel debe tener en Yahvé, cuya presencia en medio de su pueblo garantiza la victoria. El papel protagonista del sacerdote arengando a los israelitas para el combate (v. 2; véase 1 S 2,28) se refleja igualmente en otros textos en los que también asume funciones oraculares en contextos bélicos (véase Jc 18,5-6; 20,26-28; 1 S 23,9-12; 30,7-8; 2 S 5,23-24). El objetivo de la arenga era conseguir que los israelitas no temieran el combate y confiaran en Yahvé, descrito como un guerrero que combate con su pueblo para otorgarle la victoria, entendida aquí en clave de salvación (v. 4). El mismo término hebreo *yᵉšûʻa*, con el sentido de “salvación/victoria”, aparece en la primera acción salvífica de Yahvé en la historia de Israel, la liberación de Egipto (Ex 14,13). Precisamente, en el Cántico de victoria de María que ensalza este episodio, Yahvé es definido como «hombre de guerra» (Ex 15,3). De igual manera en Is 42,13 y Sal 24,8, donde se le describe, respectivamente, como «guerrero» y «valiente en la guerra». La imagen de Yahvé como guerrero tiene claras influencias del Próximo Oriente antiguo, y en particular de divinidades cananeas como Baal y El. Sb 5,17-23 también ofrece un vivo retrato del Yahvé guerrero, pero en clave escatológica. Los “escribas” de los vv. 5 y 9, aquí con funciones de instructor militar, son los mismos “oficiales” de Dt 1,15.

Los vv. 5b-7 contemplan una serie de circunstancias eximentes del servicio militar, que tienen en común un cierto sentido de fecundidad y vida, y con las que parece estar en consonancia la maldición de 28,30: los que están a punto de comprar una casa nueva o la han comprado, pero todavía no habitan en ella; los que poseen una viña que todavía no ha dado fruto; y los que están desposados, pero todavía no se han casado. La desacralización o profanación de los frutos de la viña (v. 6) se hacía después de tres años y sólo podía comerse al quinto año de la plantación de la viña (véase Lv 19,23-25). El Código de Hammurabi estipulaba, en un ámbito estrictamente profano, que, tras un periodo de cuatro años de trabajo en los huertos, en el quinto su dueño y el hortelano que los trabajaba debían repartirse sus frutos (CH 60). Dt 24,5 concede al recién casado un año de gracia antes de su alistamien-

to (v. 7). Estas circunstancias eximentes se consideraban vigentes en tiempos de los Macabeos (véase 1 M 3,56; 2,1-2; 3,18-22.58-60; 4,8-11.30-33; 9,44-46; 2 M 8,23; 15,22-24).También pueden encontrarse en Canaán. Así, en la epopeya ugarítica de Kirta, se narra el hecho excepcional de que los normalmente exentos (el enfermo, el que vive solo, la viuda y el recién casado) son reclutados para formar un gran ejército (KTU 1,14, ii 43-50; iv 21-28). El criterio del v. 8 pretende, a la vez que evitar la desmoralización de los combatientes israelitas, enfatizar la confianza en Yahvé, que es quien da la victoria incluso con pocos combatientes. Criterio que fue puesto en práctica por Gedeón, quien, a petición de Yahvé, reduce el número de sus tropas contra los madianitas (véase Jc 7,2-3). De este modo, fe en Yahvé y valentía en el combate son condiciones necesarias para la victoria. Parece ser que los jefes de tropa del v. 9 tenían un sentido menos institucional que los «jefes de los ejércitos de Israel» (1 R 2,5) pertenecientes al rey.

La conquista de las ciudades (20,10-18)

10 Cuando te acerques a una ciudad para combatir contra ella, le propondrás la paz*. 11 Si ella te responde con la paz y te abre sus puertas, todo el pueblo que se encuentre en ella te deberá tributo y te servirá. 12 Pero si no hace la paz contigo y te declara la guerra, la sitiarás. 13 Yahvé tu Dios la entregará en tus manos, y pasarás a filo de espada a todos sus varones; 14 las mujeres, los niños, el ganado, todo lo que haya en la ciudad, todos sus despojos, lo tomarás como botín. Comerás los despojos de los enemigos que Yahvé tu Dios te ha entregado. 15 Así has de tratar a todas las ciudades muy alejadas de ti, que no son de las ciudades de estas naciones. 16 En cuanto a las ciudades de estos pueblos que Yahvé tu Dios te da en herencia, no dejarás nada con vida, 17 sino que las consagrarás al anatema: a hititas, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas, y jebuseos*, como te ha mandado Yahvé tu Dios, 18 para que no os enseñen a imitar todas esas abominaciones que ellos cometen en honor de sus dioses: ¡pecaríais contra Yahvé vuestro Dios!

V. 10 Otros traducen «demandarás pacíficamente una rendición de la ciudad».

V. 17 Los LXX, el Pentateuco Samaritano, y 11Q 62,15 de Qumrán añaden a esta lista los «guirgaseos» (como en 7,1).

Los vv. 10-14 recogen normas generales para todo tipo de guerra, sea con ciudades cananeas sea con «ciudades muy alejadas de ti». Contra lo que pueda parecer, la aparentemente diplomática propuesta de paz del v. 10 es más bien una demanda de sumisión incondicional, muy distinta a las peticiones pacíficas de 2,26.30, pues se trata de combatir con una ciudad. Más que de “paz” (*šālôm*) propiamente dicha, se trata de alcanzar un “tratado de paz” (en acádico, *salimum*) en clave de vasallaje y favorable a Israel. Si responde positivamente, todo el pueblo de dicha ciudad pagará tributo y servirá a Israel (v. 11). Como fue el caso del tratado de paz alcanzado por Josué con los gabaonitas (Jos 9,15.21; véase Jc 1,28.33.35; 1 R 9,20-21). De lo contrario, la ciudad será sitiada, entregada por Yahvé, y todos sus varones pasados a espada (vv. 12-13), lo que, como apunta el v. 15 (que hace de puente entre los vv. 10-14 y 16-18), indica que no se trata de ciudades cananeas, porque, de serlo, todos sus habitantes deberían ser exterminados (vv.16-17). El resto de seres humanos, de animales y de bienes pasarán a ser botín de guerra del que puede disfrutar Israel (v. 14). En Dt 21,10-14 se legisla sobre el matrimonio con cautivas de guerra. Como ya se ha dicho, distinta, y más cruel si cabe, es la suerte de las ciudades cananeas (vv. 16-18). La orden «no dejarás nada con vida» (v. 16) quizá se refiera únicamente a los seres humanos, y no a los animales, pues de las veinticuatro veces que aparece el término *n*^{e}*šāmâ* (lit. “aliento”, “soplo”; de ahí “ser vivo”) la mayoría se aplican al aliento de Yahvé o del hombre. Por otro lado, en Jos 10,40 y 11,11-14 los animales parecen quedar excluidos de la destrucción. Sobre el “anatema” al que deben ser consagrados todos los pueblos cananeos (v. 17; véase 7,1-2), véase el comentario a 2,34. La razón última de este exterminio total es exclusivamente religiosa: no contaminarse con las abominaciones cometidas por los cananeos (contra las que ya se previno en 7,4; 8,19-20; 12,31; 13,13-19; 18,9-12).

Normas contra la deforestación en la guerra (20,19-20)

19 Si asedias una ciudad durante mucho tiempo, combatiéndola
para tomarla, no destruirás su arbolado metiendo el hacha en él;
porque de él te has de alimentar. No lo talarás. ¿Es acaso hombre
el árbol del campo para que lo trates como a un sitiado? 20 Sólo el

árbol que sabes que no puedes comer de él lo podrás destruir y cortar, y hacer con él obras de asedio contra esa ciudad que está en guerra contigo, hasta que caiga.

Estos versículos se refieren a la práctica militar de talar árboles en los asedios, tanto para despejar el camino como para construir torres de asalto, práctica recurrente entre los asirios, como demuestran los restos arqueológicos de Laquis. Es curiosa la formulación del v. 19b relativa a si el árbol es un ser humano o no, ya que combina formas literarias propias de la tradición sapiencial como son la pregunta retórica, la fábula y la alegoría. Al prohibir que se talen los árboles frutales (compárese con 2 R 3,19.25), estos versículos introducen cierto humanitarismo ecológico en la práctica de la guerra. Incluso la tala de árboles permitidos debe concluirse en el momento de la caída de la ciudad sitiada (v. 20; véase 28,52). De hecho, los israelitas no estaban familiarizados con los asedios militares, como muestran las narraciones relativas a las conquistas de Jericó (Jos 6, 5-16) y de Ay (Jos 8,3-25), especialmente porque se interpreta que la victoria la otorga Yahvé y no tanto las tácticas y fuerzas militares. No obstante, estos versículos, que probablemente no estén en conexión directa con el "anatema", no logran (ni pretenden) mitigar la brutalidad de éste.

El caso del homicida desconocido (21,1-9)

**21 [1] Si en el suelo que Yahvé tu Dios te da en posesión se descubre un hombre muerto, tendido en el campo, sin que se
sepa quién lo mató, [2] saldrán tus ancianos y tus escribas* y medirán la distancia entre la víctima y las ciudades de alrededor. [3] Una
ciudad resultará la más próxima al muerto. Los ancianos de esa ciudad que resulte más próxima al muerto, tomarán una becerra* a la que no se le haya hecho todavía trabajar* ni llevar el yugo.
[4] Los ancianos de esa ciudad bajarán la becerra a un torrente de agua perenne, donde no se haya arado ni se siembre, y allí, en el torrente, romperán la nuca de la becerra. [5] Se adelantarán entonces
los sacerdotes hijos de Leví; porque a ellos ha elegido Yahvé tu Dios para estar a su servicio y para dar la bendición en el nombre de Yahvé, y a su decisión corresponde resolver todo litigio y toda causa**

de lesiones. 6 Todos los ancianos de la ciudad más próxima al hombre muerto se lavarán las manos en el torrente, sobre* la becerra desnucada. 7 Y pronunciarán estas palabras: «Nuestras manos no han derramado esa sangre y nuestros ojos no han visto nada.
8 Cubre a Israel tu pueblo, tú Yahvé que lo rescataste*, y no dejes que se derrame sangre inocente en medio de tu pueblo Israel». Así quedarán a cubierto de esa sangre*, 9 y tú habrás quitado de en medio de ti la sangre inocente, haciendo lo que es justo a los ojos de Yahvé.

V. 2 «escribas». La *Nueva Biblia de Jerusalén* parece seguir aquí al Pentateuco Samaritano, pues el TM y los LXX dicen «jueces».

V. 3 (a) La traducción «becerra» o «novilla» es la frecuente, pero algunos autores prefieren «vaca», al considerar que se trata de un animal de tres años que ya da leche (véase Gn 15,9; Is 7,21-22). Sin embargo, la Misná estipula que sea de un año (*Pará* 1,1).

(b) Algunos autores leen un verbo parecido y traducen «que no haya sido cubierta».

V. 6 Los LXX y el Rollo del Templo de Qumrán (11Q 63,5) añaden «la cabeza de».

V. 8 (a) Los LXX añaden «de la tierra de Egipto».

(b) Otra traducción posible: «y la sangre les será absuelta (o "perdonada")».

Este capítulo puede estructurarse en función de la casuística de las leyes que contiene: a) 21,1-9 (el caso del homicida desconocido); b) 21,10-14 (la cautiva de guerra); c) 21,15-17 (derecho de primogenitura); d) 21,18-21 (el hijo indócil); e) 21,22-23 (el reo de muerte).

Fieles al "no matarás" (Dt 5,17), al igual que 19,1-13, los vv. 1-9 plantean un caso más difícil que el precedente. Si 19,1-13 especulaba sobre la auténtica intencionalidad del acusado de la muerte de un hombre, 21,1-9 se enfrenta al misterio de un asesinato del que no hay testigos y se desconocen la identidad y la procedencia del asesino. La preocupación no estriba tanto en hacer justicia a la víctima cuanto en purificar la tierra por la sangre inocente derramada en ella (véase Gn 4,10-11; Dt 19,10). El término "suelo" utilizado en el v. 1 se refiere probablemente al territorio o región al que se circunscriben los acontecimientos de los que se trata. Esta visión de la contaminación de la tierra es muy antigua y está claramente atestiguada en un entorno tan próximo a Israel como es Ugarit. En la epopeya de Aqhat, Daniel maldice el lugar del asesinato de su hijo Aqhat, de nombre Qor-Mayim

(“Fuente de agua”), deseando que experimente la suerte del asesino, obligado a buscar refugio en el santuario, y la degradación social (KTU 1.19, iii,46-49). Según Nm 35,33-34, la tierra sólo puede quedar purificada con la sangre del que la derramó, lo cual no es posible en el caso aquí planteado. De ahí que se necesite un ritual de purificación de sustitución o de transferencia. El que aquí se recoge parece muy antiguo y carece de paralelos en el AT. No se trata de un ritual sacrificial. Los protagonistas del mismo son los ancianos (vv. 2.3.4.6) y los jueces (v. 2) de la ciudad más próxima al muerto (v. 3), de donde se supone (demasiado hipotéticamente) que procede el asesino o donde se ha refugiado. Los «sacerdotes hijos de Leví» sólo aparecen una vez en el v. 5, que algunos autores consideran un añadido tardío en función de Dt 17,9.

Este ritual requiere dos actos bien distintos, uno secular y otro religioso. El primero es un acto sustitutorio de justicia; el segundo, realizado por un sacerdote, lo es de absolución. Una becerra que todavía no haya trabajado ni llevado yugo deberá ser, en sustitución del homicida, desnucada en un torrente de agua perenne, donde no se haya arado ni sembrado (v. 4), para que el agua se lleve la sangre y evitar a la vez la contaminación de los productos de la tierra cultivada. Según la Misná, el lugar quedaba prohibido para la siembra y el cultivo, aunque se permite allí escardar lino y partir la piedra (*Sotá* 9,5). El gesto de lavarse las manos (v. 6) implica señal de inocencia (véase Is 1,15-16; Sal 26,6; 73,13; Mt 27,24). El sentido del v. 7 es subrayar la inocencia no ya sólo de los ancianos de la ciudad, sino de todos sus habitantes representados en ellos. El v. 8 es una oración pronunciada por los ancianos y no por los sacerdotes. El verbo “expiar” utilizado en este versículo, muy frecuente en la tradición sacerdotal y particularmente en el Levítico, significa realizar el rito por el que al pecador se le pone a cubierto de las consecuencias de su pecado o impureza, consecuencias producidas por la ira de Yahvé, cuyos preceptos han sido violados (véase Sal 78,38; 79,9; Ez 16,63). De ahí que la expiación dependa del perdón divino. Esta expiación tiene un doble efecto: remover la polución o impureza y neutralizar el pecado. En textos cultuales la mejor lectura es “expiar, hacer expiación”. En 2 S 21,3 tiene el sentido de “aplacar” o “apaciguar”. En el contexto de Dt 21,1-9 tiene un carácter judicial, por lo que podría traducirse como “absolver”.

El v. 8 (completado con el v. 9) introduce un importante rasgo teológico, que otorga un distintivo netamente israelita al ritual anterior, al recordar que es Yahvé quien rescató a su pueblo, el cual, junto con la tierra en la que habitará, no deben mancharse con la sangre de un asesinato (véase 21,23; 32,43). En 21,1-9 no se prescribe ninguna compensación económica para la víctima, a diferencia del Código de Hammurabi, que estipula que la ciudad y el prefecto paguen una mina de plata (equivalente a 60 siclos o 500 gramos) a sus familiares (CH 24).

La Misná amplía las condiciones de este ritual. En cuanto al animal, éste debía tener un año (*Pará* 1,1), aunque era válido incluso con un defecto (*Sotá* 9,5), lo que muestra que no se trataba de un sacrificio, y quedaba libre si se encontraba antes al homicida (*Sotá* 9,7). Si el cadáver se encontraba a la misma distancia entre dos ciudades, ambas debían desnucar al animal (*Sotá* 9,2). Cuando aumentó considerablemente el número de homicidios de estas características se dejó de practicar este ritual (*Sotá* 9,9).

La cautiva de guerra (21,10-14)

10 Cuando vayas a la guerra contra tus enemigos, y Yahvé tu Dios los entregue en tus manos y te lleves sus cautivos, 11 si ves entre ellos una mujer hermosa, te prendas de ella y quieres tomarla por mujer, 12 la llevarás a tu casa. Ella se rapará la cabeza y se cortará las uñas, 13 se quitará el vestido de cautiva que llevaba y se quedará en tu casa y llorará a su padre y a su madre un mes entero. Después de esto te llegarás a ella, y serás su marido y ella será tu mujer. 14 Si más tarde resulta que ya no la quieres, la dejarás marchar en libertad, y no podrás venderla por dinero, ni hacerla tu esclava, puesto que la has humillado.

Estos versículos presentan una casuística distinta: el matrimonio con cautivas de guerra (el v. 10 es muy similar a 20,1a). Ya que todos los cananeos debían ser exterminados (véase 7,2.16-24; 20,16-18), cabe suponer que se trata de mujeres «que no son de las ciudades de estas naciones» (20,15). Es probable que la sección más antigua de esta norma se encuentre en los vv. 12b-13a, redactados en tercera per-

sona del singular, a diferencia del resto, en segunda persona del singular. En Nm 31,18 y Jc 21,11 (véase Jc 5,30) se contempla que las mujeres vírgenes queden eximidas del anatema o exterminio para convertirse en botín sexual de guerra de los israelitas. Pero en la versión de 21,10-14 no se especifica que la mujer sea necesariamente virgen. La expresión "tomar por mujer" (v. 11), al igual que en el conjunto del Próximo Oriente antiguo, designa, desde la perspectiva del varón, el hecho de casarse, lo cual implicaba el traspaso del padre al marido del control ejercido sobre la mujer.

Los vv. 12-13 parecen describir, cual rito de paso, un particular estado "liminal" de transición de la esclavitud a la libertad, consistente en raparse la cabeza, cortarse las uñas, quitarse el vestido de cautiva (supuestamente el que llevaba en el momento de ser retenida) y la permanencia en la casa de su futuro esposo durante un mes para guardar luto por sus padres muertos, lo sean real o simbólicamente, en el sentido de que han dejado de ser su familia. Algunos entienden este mes también como un tiempo de prueba para mostrar a su futuro marido que no está previamente embarazada de otro hombre. El v. 14 muestra un mayor humanitarismo por parte de la legislación israelita que la mostrada por otros códigos del Próximo Oriente antiguo, en los que, por ejemplo, una esposa libre podía perder su libertad si su marido decidía entregarla como prenda por deudas no saldadas o si él caía en la esclavitud debido a una quiebra económica (*Leyes de Esnunna* 24; *Código de Hammurabi* 117; *Edicto de Ammisaduqa* 20).

El v. 14 pretende defender los derechos de la esposa, de modo que, si deja de ser querida por su esposo, éste la deberá dejar marchar en libertad, sin que ella vuelva por eso a su condición previa de esclava ni pueda ser vendida (véase Ex 21,8). La tradición rabínica posterior veía un peligro en este tipo de mujer, pues era vista únicamente como un instrumento de satisfacción de la lujuria del soldado israelita (Talmud de Babilonia, *Kiddushin* 21b; *bHullin* 109b), o bien exigía su conversión al Judaísmo para que fuera considerada como una auténtica esposa. Desde esta perspectiva negativa, no es de extrañar que algunas fuentes rabínicas la considerasen como una "mujer de belleza engañosa". La Misná considera estas leyes sobre la guerra válidas únicamente en el caso de que se trate de una guerra no obligatoria (*Sotá* 8,7), como pudieron ser, por ejemplo, las guerras expansionistas

emprendidas por David (véase 2 S 8).

Derecho de primogenitura (21,15-17)

[15] Si un hombre tiene dos mujeres, una de ellas amada y a la otra no, y tanto la mujer amada como la otra le dan hijos, si resulta que el primogénito es de la mujer a quien no ama, [16] el día que reparta la herencia entre sus hijos no podrá dar el derecho de primogenitura al hijo de la mujer amada, en perjuicio del hijo de la mujer que no ama, que es el primogénito. [17] Sino que reconocerá como primogénito al hijo de la no amada, dándole una parte doble de todo lo que posee: porque este hijo, primicias de su vigor, tiene derecho de primogenitura.

Estos versículos inauguran una serie dentro del Código Deuteronómico dedicada al derecho familiar con temas como el derecho de primogenitura (21,15-17), el hijo indócil (21,18-21), calumnias contra la reputación de una joven (22,13-21), el adulterio y la fornicación (22,22-29), el divorcio (24,1-4), el derecho del recién casado (24,5), la ley del levirato (25,5-10), y el pudor en las riñas en las que interviene la esposa de uno de los implicados (25,11-12).

La legislación, en el caso del matrimonio con al menos dos mujeres, se pone del lado del primogénito (e indirectamente de su madre), dando prioridad a los aspectos objetivos (el primogénito es siempre el primer hijo varón, «primicias de su vigor»; véase Gn 49,3; Sal 78,51; 105,36) sobre consideraciones subjetivas o afectivas (la preferencia por el hijo de la esposa amada). De este modo el padre «no podrá» (orden taxativa que aparece también en Dt 22,19.29; 24,4) dar el derecho de primogenitura al hijo de la mujer amada en detrimento del verdadero primogénito (v. 16). Esta legislación recuerda implícitamente el episodio del matrimonio de Jacob con Lía y Raquel, hijas de Labán (Gn 29,15-35), en el que Yahvé favorece a Lía, la esposa no amada, otorgándole los primeros cuatro hijos de Jacob: Rubén, Simeón, Leví y Judá (le dará más tarde otros tres: Isacar, Zabulón y Dina). Caso similar, aunque con matices distintos, es el de Ana, madre de Samuel (véase 1 S 1). El v. 17 legisla que el padre debe reconocer (el verbo hebreo tiene carácter técnico jurídico; véase Dt 33,9) al ver-

dadero primogénito y otorgarle el doble de todo cuanto posee, supuestamente el doble de lo que pueda recibir cualquiera del resto de hijos. No se trata de dos tercios del total de la herencia, como a veces se ha interpretado por confusión con Za 13,8. Eliseo parece utilizar metafóricamente esta legislación (u otra semejante) para presentarse como el primogénito y heredero espiritual del profeta Elías (2 R 2,9). Sin embargo, Abrahán, a quien teóricamente esta legislación no le afecta, entregará toda su herencia a Isaac, limitándose a otorgar donaciones a los hijos de sus concubinas (Gn 25,5-6). No obstante, en circunstancias muy graves, un hijo puede perder el derecho de primogenitura, como fue el caso del primogénito de Jacob, Rubén, por acostarse con Bilhá, concubina de su padre (Gn 35,22; véase Gn 49,3-4; 1Cro 5,1), o el caso de Esaú, quien voluntaria y absurdamente rechaza su derecho de primogenitura a favor de Jacob por un plato de comida (Gn 25,29-34). El Código de Hammurabi (CH 165-170), sin renunciar al derecho de primogenitura, ofrece una legislación más igualitaria para los demás hijos, ya que enfatiza que se repartirán el resto de la herencia paterna a partes iguales. Además, limita el derecho del padre a desheredar a un hijo, cuyo caso queda en manos de los jueces (CH 167). Las Leyes Asirias Medias también estipulan que al primogénito debe dársele porción doble de herencia (LAM B 1).

El hijo indócil (21,18-21)

18 Si un hombre tiene un hijo rebelde y díscolo, que no escucha
la voz de su padre ni la voz de su madre, y le castigan y no por eso
les escucha, 19 su padre y su madre le agarrarán y le llevarán afuera
donde los ancianos de su ciudad, a la puerta del lugar. 20 Dirán a los
ancianos de su ciudad: «Este hijo nuestro es rebelde y díscolo, y no
nos escucha, es un libertino y un borracho». 21 Y todos los hombres
de su ciudad lo apedrearán hasta que muera. Así harás desaparecer
el mal* de en medio de ti, y todo Israel se enterará y temerá.

V. 21 Los LXX, como en 13,6, leen «el malvado».

Estos versículos plantean el caso extremo del hijo rebelde y díscolo (iguales términos se aplican a Israel con respecto a Yahvé en Is 65,2;

Jr 5,23 y Sal 78,8), que no escucha a sus padres (explícitamente se señalan aquí al padre y a la madre en un plano de aparente igualdad), borracho y libertino (véase Pr 23,21). Quizá «un libertino y un borracho» sea la especificación de lo que se entiende por «rebelde y díscolo». De todos modos, un caso flagrante de violación de Dt 5,16 (véase 27,16). El caso deberá ser resuelto por los ancianos de la ciudad, que podrán condenarlo a muerte por lapidación. Una vez más, el derecho familiar queda subsumido en el derecho comunitario de la ciudad y limitada la autoridad paterna. Ni el Código de la Alianza (Ex 21,15.17) ni el de Santidad (Lv 20,9) mencionan la mediación de autoridad alguna en casos similares, aunque quizá se sobreentienda. En este sentido puede decirse que esta ley deuteronómica es un avance en cuanto que limita extremadamente la casuística por la que puede condenarse a muerte un hijo, y, además, exige la mediación de un jurado. La literatura sapiencial exige obediencia a los padres (Pr 4,1-3) y se muestra severa cuando los hijos los desprecian (Pr 19,26; 28,24; 30,17), pero no pasa de recomendar a los padres que, en tales casos, los golpeen, por duramente que fuera (Pr 23,13-14; Si 30,1-13). El Código de Hammurabi, a diferencia de Ex 21,15 que exige la pena de muerte, castiga únicamente con la amputación de la mano a quien golpea a su padre (CH 195), y el artículo cuarto de un código sumerio que data del 1800 a.C., aunque probablemente de origen mucho más antiguo, permite únicamente que el hijo que no reconoce a sus padres como tales sea desheredado y vendido como esclavo. La Misná considera que sólo se puede considerar al hijo rebelde a partir de su mayoría de edad (13 años), es decir, cuando está sujeto al dominio de la Ley (*Sanedrín* 8,1), y cuando tanto el padre como la madre están de acuerdo (*Sanedrín* 8,4).

El reo de muerte (21,22-23)

22 Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado, lo colgarás de un árbol. 23 No dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado* es una maldición de Dios. Así no harás impuro el suelo que Yahvé tu Dios te da en herencia.

V. 23 Los LXX alargan la frase para armonizarla con el versículo anterior, de modo que añaden «de un árbol». El Rollo del Templo de Qumrán ofrece la misma lectura (11Q 64,12). Véase también Gal 3,13.

Estos versículos, que no aluden necesariamente al caso anterior, no se refieren a la forma de ejecutar la pena capital, la cual nunca se ejercía en el antiguo Israel por ahorcamiento. Aquí se refiere a una forma de humillación o de escarnio público consistente en exhibir el cadáver (véase Gn 40,19; 1 S 31,10; 2 S 4,12), el cual deberá ser enterrado el mismo día antes de la noche para no contaminar de impureza el suelo de la tierra prometida (Dt 23,13-14 prevé la protección de la tierra sagrada del campamento contra la impureza provocada por los excrementos), ya que un colgado es un maldito o repudiado de Dios. La tradición sacerdotal reflejada en el Levítico utiliza el término "impuro" para designar una impureza ritual, particularmente la derivada por el contacto con cadáveres, por enfermedades de la piel o por descargas sexuales, mientras que el Código de Santidad (Lv 17-26) lo emplea en ámbitos no estrictamente rituales, como el adulterio (Lv 18,20), determinadas faltas sexuales (Lv 18,24), la idolatría (Lv 19,31) y la tierra de Israel (Lv 18,25-28). El Deuteronomio es menos preciso en el uso de este término. Cabe preguntarse si enterrar el cadáver de un condenado a muerte no es también una forma de contaminar la tierra, pero el término utilizado en el v. 23 para "suelo" es *'ădāmâ*, que equivale al humus o capa superficial de la tierra fértil. Se entiende que el cadáver es enterrado más profundamente. Josué aplicará a rajatabla esta norma exponiendo los cadáveres de sus enemigos (Jos 8,29; 10,26). José de Arimatea cumplirá la segunda parte de la misma (descolgando el cadáver para enterrarlo) en el caso de Jesús (Mt 27,57-58; véase Hch 5,30). Por su parte, la Misná especifica que la mujer condenada a muerte no puede ser después colgada (*Sotá* 3,8), y señala que algunos rabinos consideraban que únicamente debía colgarse al blasfemo y al idólatra (*Sanedrín* 6,4).

Pablo aludirá a la maldición del colgado aplicándosela a Jesús, quien, haciéndose maldito en la cruz, libera a los hombres de la maldición que conlleva el incumplimiento de la Ley judía (Gal 3,13). No obstante, conviene precisar que, en tiempos de Jesús, no necesariamente la tradición judía interpretaba que la crucifixión fuera una maldición de Dios. En Qumrán se consideraba maldito de Yahvé al

traidor al pueblo colgado vivo en el leño o bien quien hubiera cometido un delito capital y se hubiera refugiado en tierra extranjera maldiciendo a su pueblo (11QT 64,7-12). En el apócrifo *Testamento [o Asunción] de Moisés*, de la segunda mitad del s. I d.C., en el contexto de un cuadro escatológico modelado sobre la persecución de Antíoco IV, no se considera maldito al piadoso judío que, por reconocerse en la circuncisión, es crucificado por el tiránico «rey de reyes de la tierra» (*TesMo* 8,1; véase 6,9), y los judíos crucificados en Alejandría recibieron digna sepultura (Philo Flaccus 83). De hecho, la arqueología muestra que el crucificado encontrado en una tumba cerca de Giv'at ha-Mivtar fue sepultado con el privilegio de un osario.

Deberes para con el ganado del prójimo (22,1-4)

22 1 Si ves extraviada alguna res de ganado mayor o menor
de tu hermano, no te desentenderás de ella, sino que se la
llevarás a tu hermano. 2 Y si tu hermano no es vecino tuyo, o no le
conoces, la recogerás en tu casa y la guardarás contigo hasta que tu
hermano venga a buscarla; entonces se la devolverás. 3 Lo mismo
harás con su asno, lo mismo harás con su manto, lo mismo harás
con cualquier objeto perdido por tu hermano que tú encuentres;
no puedes desentenderte. 4 Si ves caído en el camino el asno o el
buey de tu hermano, no te desentenderás de ellos: le ayudarás a
levantarlos.

Dada su temática afín a 22,13-29, 23,1 suele unirse al comentario al cap. 22. Además de la Vulgata, algunos autores lo señalan como el v. 30 del cap. 22. Dt 22,1 - 23,1 puede dividirse temáticamente de la siguiente forma: a) 22,1-4 (deberes para con el ganado del prójimo); b) 22,5-12 (prohibiciones relativas a las mezclas de todo tipo); c) 22,13 - 23,1 (cuestiones de índole sexual y matrimonial relativas a: calumnias contra la reputación de la mujer recién casada, 22,13-21; adulterio, 22,22; violación de una joven prometida, 22,23-27; violación de una joven no prometida, 22,28-29; y prohibición de incesto o relaciones sexuales con la mujer del padre, 23,1). Los primeros doce versículos ofrecen una legislación apodíctica, mientras que los restantes entran en una detallada casuística.

Los vv. 1-4 prevén el caso de un animal extraviado (ganado mayor o menor) que no es propiedad de ningún vecino conocido, el cual deberá ser devuelto. No se especifica cuál es el grado de vecindad o cercanía. Como referencia, el Rollo del Templo de Qumrán establece que no se sacrificarán animales en ninguna de las ciudades que estén a menos de tres días de camino del templo (11QT 52,14), entendiendo así una distancia menor como relativamente cercana. Este vecino es considerado en los vv. 1-2 como "hermano", es decir, un israelita, o un forastero o extranjero residente, exhortando de este modo al amor fraterno. Sin embargo, el Código de la Alianza (Ex 23,4-5) tiene en mente al "enemigo" o al "que te aborrece", refiriéndose a aquel miembro del propio Israel con el que las relaciones no fueran buenas o con el que se mantuviera algún pleito. Este cambio quizá se explique por las nuevas circunstancias sociales a las que se enfrenta el Deuteronomio. El paso de unas comunidades pequeñas y rurales a otras más extensas y urbanas crearía bolsas de marginación, a lo que el Deuteronomio responde recordando que todos los miembros de Israel deben ser tratados como hermanos. La fórmula «lo mismo harás», repetida tres veces en el v. 3 (también aparece en Ex 26,4; Lv 16,16), extiende lo estipulado con respecto al ganado a los casos en que se trate de un asno o de cualquier objeto. El v. 4, de factura muy similar y paralela a la del v. 1, amplía la preocupación solidaria por el buey y el asno a los casos en que éstos se encuentran caídos (véase Mt 12,11). Como señalan los vv. 3 y 4, no cabe inhibirse o desentenderse de este deber. Esta ley no incluye aspectos punitivos, enfatizando de este modo el aspecto ético o moral sobre el meramente jurídico. El Código de Hammurabi lo equipara al ladrón, y condena a muerte a quien compra o recibe bienes o ganado sin testigos ni contrato (CH 7), y exige al ladrón de ganado que restituya a su dueño diez veces el valor del animal robado o sea condenado a muerte (CH 8). Según la Misná, no se consideran perdidos el asno o la vaca que pacen en el camino (*Habá mesiá* 2,9).

Prohibiciones relativas a las mezclas de todo tipo (22,5-12)

[5] La mujer no llevará ropa de hombre ni el hombre se pondrá vestidos de mujer, porque el que hace esto es una abominación para Yahvé tu Dios. [6] Si encuentras en el camino un nido de pájaros, en

**un árbol o en el suelo, con polluelos o huevos, y la madre echada
sobre los polluelos o sobre los huevos, no tomarás a la madre con
las crías. 7 Deja marchar a la madre, y podrás quedarte con las crías.
Así tendrás prosperidad y larga vida. 8 Cuando construyas una casa
nueva, pondrás un pretil a tu azotea; así no harás a tu casa respon-
sable de sangre en el caso de que alguno se cayera de allí. 9 No sem-
brarás tu viña con semilla de dos clases, no sea que quede consagra-
do todo: la semilla que siembres y el fruto de la viña. 10 No ararás
con un buey y una asna juntos. 11 No vestirás ropa tejida mitad de
lana y mitad de lino. 12 Te harás unas borlas en las cuatro puntas del
manto con que te cubras.**

La mayor parte de las normas refejadas en estos versículos tienen en común la prohibición de mezclar cosas distintas, salvo las contempladas en los vv. 6-8. Básicamente son una ampliación de la prohibición expuesta en Lv 19,19, cuya finalidad es velar por el orden establecido en Gn 1 y evitar mezclas desordenadas de cualquier tipo. Esto es considerado en el v. 5 como "abominación", en un sentido para el Deuteronomio más vinculado al aspecto moral y a la relación con Yahvé que al ritual. El travestismo del que aquí se habla, tanto del varón (el término hebreo significa también "guerrero") como de la mujer (¿se refiere especialmente a que las mujeres no pueden vestir ropas de guerrero?), puede tener distintas motivaciones, ninguna de ellas explicitada en el texto, tales como diversos rituales de culto a otras divinidades (por ejemplo, a la diosas Cibeles y Astarté; véase Apuleyo, *Metamorphosis* 8,24; Luciano, *De dea Syria* 15, 26, 51) o ciertas manifestaciones de homosexualidad. Se entiende que en ningún caso se admite el travestismo. Si bien es cierto que no tiene por qué haber una conexión directa entre ambos textos, ¿no podría verse en Gal 3,27-28 una relativización de estos planteamientos claramente diferenciadores cuando Pablo afirma que, una vez bautizados y revestidos en Cristo, ya no hay hombre ni mujer? La prohibición de mezclar se extiende a la siembra con semillas de dos clases (v. 9), al arado con buey y asno juntos (v. 10) y a la vestimenta tejida a la vez con lana y lino (v. 11). Unida a la cuestión de la vestimenta está la exigencia de que las cuatro puntas del manto lleven borlas (v. 12), probablemente

para evitar así que una ventolera o cualquier otra causa exponga públicamente las partes pudendas del cuerpo, mientras que la tradición sacerdotal, más tardía, le otorga (aunque se refiere más a los flecos que a las borlas) un carácter simbólico de recuerdo de los mandamientos de Yahvé (véase Nm 15,37-41). Jesús, quien también las llevaba (Mt 9,20), criticó el alargamiento de las orlas del manto cuando se trataba de un acto hipócrita de piedad religiosa (Mt 23,5).

Los vv. 6-7, con cierto tono proverbial y bajo promesa de prosperidad y larga vida (véase 4,40; 5,16), muestran una relativa preocupación ecológica, en la línea de otras normas que aparecen en el Deuteronomio (véase 14,21; 20,19-20; 25,4), al permitir tomar los huevos o polluelos de un nido pero no a su madre, como dadora de vida que es. El v. 8 previene contra la negligencia en la construcción del hogar que pueda poner en riesgo vidas humanas (ese es el sentido de «responsable de sangre»; véase 19,10), en la línea de Ex 21,33-34, donde la preocupación se extiende también hacia los animales. El Código de Hammurabi condena a muerte al arquitecto que ha construido una casa que se ha derrumbado sobre su propietario (CH 229), y al hijo del arquitecto si el fallecido es el hijo del propietario (CH 230); si quien muere es un esclavo, el arquitecto deberá entregar otro esclavo al propietario (CH 231).

Cuestiones de índole sexual y matrimonial (22,13 - 23,1)

[13] Si un hombre se casa con una mujer y se llega a ella, pero lue-
go le cobra aversión, [14] le atribuye acciones torpes* y la difama
públicamente diciendo: «Me he casado con esta mujer y me he lle-
gado a ella, pero no la he encontrado virgen», [15] el padre de la joven
y su madre tomarán las pruebas de su virginidad y las descubrirán
ante los ancianos de la ciudad, a la puerta. [16] El padre de la joven
dirá a los ancianos: «Yo di mi hija por esposa a este hombre; des-
pués él le ha cobrado aversión, [17] y ahora le achaca acciones torpes
diciendo: No he encontrado virgen a tu hija. Sin embargo, aquí
tenéis las señales de la virginidad de mi hija», y extenderás el paño
ante los ancianos de la ciudad. [18] Los ancianos de aquella ciudad
tomarán a ese hombre y lo castigarán, [19] y le pondrán una multa de

**cien monedas de plata, que entregarán al padre de la joven, por
haber difamado públicamente a una virgen de Israel. Él la recibirá
por mujer, y no podrá repudiarla en toda su vida. [20] Pero si resulta
que es verdad, si no aparecen en la joven las pruebas de la virgini-
dad, [21]sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre, y los
hombres de su ciudad la apedrearán hasta que muera, porque ha
cometido una infamia en Israel prostituyéndose en casa de su
padre*. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti. [22] Si se sor-
prende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los
dos: el hombre que se acostó con la mujer y también la mujer. Así
harás desaparecer de Israel el mal. [23] Si una joven virgen* está pro-
metida a un hombre y otro hombre la encuentra en la ciudad y se
acuesta con ella, [24] los sacaréis a los dos a la puerta de esa ciudad y
los apedrearéis hasta que mueran: a la joven por no haber pedido
socorro en la ciudad, y al hombre por haber violado a la mujer de su
prójimo. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti. [25] Pero si
ha sido en el campo donde el hombre ha encontrado a la joven pro-
metida, y la ha forzado y se ha acostado con ella, sólo morirá el
hombre que se acostó con ella; [26] no harás nada a la joven: no hay
en ella pecado que merezca la muerte. El caso es semejante al de un
hombre que se lanza sobre su prójimo y le mata: [27] porque fue en el
campo donde la encontró; la joven prometida gritó, pero no había
nadie que la *auxiliara**. [28] Si un hombre encuentra a una joven vir-
gen no prometida, la agarra y se acuesta con ella, y son sorprendi-
dos, [29] el hombre que se acostó con ella dará al padre de la joven
cincuenta monedas de plata y ella será su mujer, porque la ha viola-
do*, y no podrá repudiarla en toda su vida.**

**23 [1] Nadie tomará a la mujer de su padre, ni retirará el borde
del manto de su padre*.**

V. 14 «Acciones torpes» (TM) o «cosas indecorosas, que desdicen» (LXX). Aquila traduce «palabras torcidas».

V. 21 Los LXX y el Pentateuco Samaritano traducen «prostituyendo la casa de su padre».

V. 23 Algunos autores prefieren «joven en edad casadera», ya que ciertos textos no sugieren la traducción de «virgen» (véase Jr 2,32; 31,13; 51,22; Jb 31,1; Est 2,17.19), pero, en textos legales, generalmente este término designa a la mujer que no ha tenido relaciones sexuales. Por otro lado, se ha solido admitir culturalmente que toda mujer

joven que todavía no ha llegado al matrimonio es virgen.

V. 27 Otros: «oyera».

V. 29 Otros traducen «hizo su voluntad con ella».

V. **23**,1: La Vulgata numera este versículo como el 30 del cap. 22.

Los vv. 13-21 pretenden resolver la veracidad, o no, de los casos de calumnia contra la mujer recién casada y sus consecuencias. Pero, dado que el contexto es el de una cultura patriarcal y androcéntrica, no se trata únicamente de salvaguardar el honor propio de la esposa (a pesar del enfático «virgen de Israel» del v. 19), sino también el de su marido y el de su padre, los cuales pueden verse afectados negativamente en su honor y en su economía si se demuestra que la mujer ha sido deshonesta. El término "cobrar aversión" o "despreciar" (lit. "odiar"; véase 2 S 13,15) del v. 13 es un término técnico para justificar el repudio o divorcio (véase 24,1-4). El caso es complejo y un tanto extraño. No se especifica en qué consiste la prueba de virginidad (probablemente un paño con la sangre del himen desgarrado, más que, como sugieren algunos, con la sangre de la menstruación previa al matrimonio) ni el momento de llevarla a cabo (¿antes de entregarla al marido o en la misma noche de bodas?). El caso debe ser presentado en los tribunales ante los ancianos de la ciudad. Es de destacar que la defensa de la esposa la realizan sus padres (la madre incluida), pero ella carece de capacidad de dar su propio testimonio y de defenderse. Jurídicamente, podría decirse que la joven esposa es tratada como una menor de edad. Si la acusación del marido es falsa, deberá ser castigado (¿con cuarenta bastonazos como en 25,1-3 y paralelamente a las normas asirias, o como especifica Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* IV 8,23?), pagar al padre de su esposa cien monedas de plata (el doble que en el caso de que un hombre mantenga relaciones sexuales con una joven virgen no prometida; véase v. 29), y recibir a su esposa por mujer para siempre (v. 19). Las Leyes Asirias Medias son más duras a la hora de castigar al difamador de una mujer casada, aunque no sea su esposo: en el caso de que no haya testigos que prueben la denuncia se acudirá a la ordalía fluvial (LAM A 17), y si el difamador dice tener pruebas, pero no aporta ninguna, además de pagar una multa, deberá realizar trabajos forzados para el rey durante un mes y recibir cuarenta bastonazos (LAM A 18).

Pero si, por el contrario, la acusación es cierta o las pruebas de la virginidad inexistentes, la esposa deberá ser lapidada por los hombres

de la ciudad hasta morir; además, a la puerta de la casa de su padre, ya que ha atentado contra su honor (vv. 20-21; de manera similar al caso de 21,18-21). Su acción es considerada una “infamia”, término que en hebreo designa un grave desorden y una conducta rebelde, en este caso de índole sexual (véase 2 S 13,12-13), y un acto de prostitución en casa de su padre, no en sentido literal, sino simbólico: mientras no estaba desposada, la mujer era responsabilidad de su padre. De igual manera es acusado Israel cuando cae en la idolatría (véase Lv 20,4-6; Os 4,12-15; Ez 16,15-29). En el conjunto del Próximo Oriente antiguo, únicamente la legislación israelita condena a muerte a la mujer que no llega virgen al matrimonio. La Misná especifica que si la actuación deshonesta la lleva a cabo la hija de una prosélita hecha tal junto con su madre, su condena a muerte debe ser por estrangulamiento (*Ketubbot* 4,3).

El v. 22 condena a muerte a la pareja de adúlteros, aunque el énfasis está puesto en el caso de la mujer casada sorprendida en adulterio, no en el del hombre casado sorprendido con otra mujer, relación vista con benevolencia mientras ella no esté casada (véase el comentario a 5,18). Los vv. 23-27 plantean el caso de la violación de una virgen prometida, es decir, una joven por la que ya se ha pagado por su matrimonio (véase 2 S 3,14), bien sea en la ciudad (vv. 23-24), bien sea en el campo (vv. 25-27). En ambas situaciones parece presumirse la inocencia de la mujer, salvo en el caso de que, estando en la ciudad, ella no haya pedido socorro, lo que se juzga como prueba de su consentimiento, por lo que, como en el caso de adulterio, ambos serán condenados a la muerte por lapidación. No así si la situación se produce en el campo, dado que se presume, en beneficio de la duda, que ella gritó pero nadie pudo escucharla y auxiliarla, en cuyo caso sólo el agresor es condenado a muerte. Sería la situación de Dina descrita en Gn 34. La Misná especifica que si han sido dos hombres los que han tenido con ella relaciones sexuales, el primero morirá por lapidación y el segundo por estrangulamiento (*Sanedrín* 7,9). El caso se compara con quien se lanza contra su prójimo y lo asesina (v. 27). El Código de Hammurabi (CH 130) y las leyes asirias (LAM A 12) igualmente condenan a muerte al violador de una mujer prometida en matrimonio o casada.

Los vv. 28-29 plantean el caso de la violación de una joven no pro-

metida, en cuyo caso el hombre deberá pagar cincuenta monedas de plata al padre como indemnización y casarse con ella sin posibilidad de repudiarla. El Código de Alianza se mostraba menos rígido al permitir que el padre pudiera rehusar dar a su hija en matrimonio a su seductor (no el violador), quien en ese caso debía pagar, sin embargo, la dote como indemnización (véase Ex 22,15-16). Una vez más, la víctima no es tenida en cuenta: como mujer supeditada a los hombres (sea su padre o su marido), son éstos los que deciden por ella, le guste o no la idea de contraer matrimonio con su propio violador. Estas normas israelitas son muy similares a las asirias, las cuales, además, otorgan al padre de la víctima el derecho a violar y a quedarse con la esposa del violador, y, si éste no estuviera casado, a recibir el triple del precio de su hija (LAM A 55).

Dt 23,1 no se refiere expresa ni únicamente al incesto (relación sexual con la madre biológica), sino a las relaciones sexuales con cualquier esposa o concubina del padre (véase Lv 18,8; Dt 27,20), las cuales atentan contra su honor. Por esta razón, Rubén perdió su derecho de primogenitura (véase Gn 35,22; 49,3-4). La expresión «extender el borde del manto» significa desposar (véase Rt 3,9; Ez 16,8). Por el contrario, «retirar el borde del manto» significa invadir la privacidad y los derechos maritales, en este caso del padre (otra expresión similar ofrece 1 S 24,6 con el sentido de atentar contra el dueño del manto). En el caso de tratarse de hijos de reyes, un acto así podía implicar algún tipo de pretensión sucesoria, como fueron los casos de Absalón (2 S 16,22), David (2 S 12,8) y Adonías (1 R 2,22).

Participación en las asambleas cultuales (23,2-9)

23 [2] El hombre que tenga los testículos aplastados o el pene
mutilado no será admitido en la asamblea de Yahvé. [3] El bas-
tardo no será admitido en la asamblea de Yahvé; ni siquiera en su
décima generación será admitido en la asamblea de Yahvé. [4] Ni el
amonita ni el moabita serán admitidos en la asamblea de Yahvé; ni
aun en la décima generación serán admitidos en la asamblea de
Yahvé; nunca jamás. [5] Porque no vinieron a vuestro encuentro con
el pan y el agua cuando estabais de camino a la salida de Egipto, y
porque (el moabita) alquiló para maldecirte a Balaán, hijo de Beor,

desde Petor, Aram Naharáin. [6] Pero Yahvé tu Dios no quiso escuchar a Balaán, y Yahvé tu Dios te cambió la maldición en bendición, porque Yahvé tu Dios te ama. [7] No buscarás jamás mientras vivas su prosperidad ni su bienestar. [8] No tendrás por abominable al idumeo, porque es tu hermano. No tendrás por abominable al egipcio, porque fuiste forastero en su país. [9] A la tercera generación, sus descendientes podrán ser admitidos en la asamblea de Yahvé.

No resulta fácil ordenar y estructurar este capítulo, que recoge leyes muy variopintas, entre ellas algunas pre-deuteronómicas, particularmente las contempladas en los vv. 2-4.10-15.18.19. La estructura de la *Nueva Biblia de Jerusalén* puede ser muy válida: a) 23,2-9 (participación en las asambleas cultuales); b) 23,10-15 (pureza del campamento); c) 23,16-26 (leyes sociales y cultuales).

Los vv. 2-7 ofrecen una lista, probablemente incompleta, del tipo de personas que no pueden ser admitidas en la asamblea de Yahvé por motivos principalmente fisiológicos (vv. 2-3) y geográfico-históricos (vv. 4-7). El v. 2 niega el acceso a la asamblea al varón que tenga taras físicas en los genitales, probablemente porque la integridad física se considera necesaria para formar parte de ella, de la misma manera que el Código de Santidad impedía el acceso al altar a cualquier descendiente de Aarón con taras físicas en cualquier parte de su cuerpo (Lv 21,17-21). El universalismo del Tercer Isaías (Is 56,4-5) y del Cristianismo (Lc 14,31) superó esta dura norma deuteronómica, no así la comunidad de Qumrán que la siguió estrictamente al considerar tales defectos como impureza (1QSa 2,4-9). Se discute, sin embargo, si el v. 2 se refiere exclusivamente a la recepción de quien aún no pertenece a la asamblea y no a los que, ya perteneciendo, quedan mutilados en los genitales por alguna razón. Puede que también fuera una forma de evitar la mutilación ritual propia de algunos pueblos paganos o de evitar la entrada a los eunucos de los harenes de las cortes de Judá e Israel (1 R 22,9; 2 R 8,6; 9,32; 20,18; 23,11; 24,12.15; 25,19). No queda claro el significado de la palabra hebrea traducida por “bastardo”, que aparece únicamente aquí y en Za 9,6. La Misná lo entiende como el hijo de una unión prohibida por la Ley (*Yebamot* 4,13), pensando probablemente en el hijo de matrimonios mixtos, es decir, con extranjeros (véase Nm 13,23-31, aunque aquí no aparece el

término). Ni siquiera sus descendientes serán admitidos hasta la décima generación, una fórmula para indicar prácticamente su exclusión total, y puesta en paralelo al «nunca jamás» del v. 4.

Los vv. 4-7 rechazan la entrada a los amonitas y moabitas por motivos históricos: su falta de apoyo para la supervivencia de Israel en su travesía por el desierto y el envío por parte del rey de Moab del vidente Balaán para maldecir a Israel (véase Nm 22-24). El origen de ambos pueblos no es otro, para Israel, que el incesto de las hijas de Lot con su padre borracho (véase Gn 19,30-38), lo que justificaría su rechazo también por motivos de alguna manera parejos a la bastardía aludida en el v. 3. Por otro lado, 2 R 23,13 describe a Josías destruyendo los altozanos dedicados por Salomón a Astarté, divinidad a la que adoraban, entre otros, amonitas y moabitas. Los vv.4-6 y Jos 24,9-10 muestran un retrato deuteronómico negativo de Balaán: mientras en Números Balaán es conminado a maldecir a Israel, pero no lo hace, la tradición del Deuteronomio lo retrata maldiciendo a Israel. Una inscripción aramea del siglo VIII a.C., encontrada en Deir'Allah, en el valle del Jordán, menciona a «Balaán, hijo de Beor, el vidente de los dioses». En ella se narra, aunque el estado del texto es fragmentario, la revelación divina que tuvo Balaán en un sueño y por la que la asamblea divina había decidido destruir su ciudad; éste se despierta, hace ayuno, se viste de luto y cuenta el sueño a la población; el pueblo se arrepiente y la asamblea divina no destruye la ciudad, pero condena a muerte a Balaán por impedir sus planes. Algunos autores consideran que este relato sirvió de base a las tradiciones bíblicas sobre Balaán. El libro de Rut, escrito en el último tercio del siglo IV a.C., cuya protagonista es precisamente una moabita, supera esta visión negativa de los moabitas y ofrece un mensaje universalista de salvación al polemizar contra la legislación que prohibía los matrimonios mixtos (véase Ex 34,15-16; Dt 7,3-4; 23,24; Esd 9-10; Ne 10,31; 13,23-29; Tb 4,4).

Por el contrario (vv. 8-9), y sorprendentemente dadas sus relaciones históricas con Israel, idumeos y egipcios serán tratados positivamente y no podrán ser tenidos por "abominables" (para la expresión, véase 7,25-26). A la tercera generación podrán ser admitidos en la asamblea de Yahvé (v. 9), lo que, según la Misná, implica la posibilidad de matrimonio con ellos (*Yebamot* 8,3). Los idumeos (véase Dt 2,2-8) por razones de parentesco, ya que son considerados "hermanos" (véa-

se Nm 20,14; Dt 2,8; Am 1,11; Ab 10.12) al ser descendientes de Esaú (véase Gn 25,30) y los egipcios por razones éticas, ya que los israelitas fueron forasteros en Egipto (véase Dt 10,19; Ex 22,20; 23,9; Lv 19,34). Es probable que las relaciones políticas estables del reino del Norte con estos pueblos en el siglo VIII o VII a.C. justifiquen en parte esta visión positiva. En el caso de Egipto, cabe especular sobre si esta perspectiva es anterior a la derrota y muerte de Josías a manos del faraón Necó en el 609 a.C. (véase 2 R 23,29). En cuanto a los idumeos, a raíz de su comportamiento con Israel durante el destierro, la literatura anti-edomita es muy marcada (véase Gn 27,39-40; Sal 137,7; Am 1,11-12; Is 34; 63,1-6; Jr 49,7-22; Ez 25,12-17; 35; Ml 1,2-4).

Pureza del campamento (23,10-15)

10 Cuando salgas a campaña contra tus enemigos, te guardarás
de todo mal. 11 Si hay entre los tuyos un hombre que no esté puro,
por causa de una polución nocturna, saldrá del campamento y no
volverá a entrar. 12 Pero al llegar la tarde se lavará, y a la puesta del
sol volverá al campamento. 13 Tendrás fuera del campamento un
lugar, y saldrás allá fuera. 14 Llevarás en tu equipo una estaca*, y
cuando vayas a evacuar afuera, harás un hoyo con la estaca, te
darás vuelta, y luego taparás tus excrementos. 15 Porque Yahvé tu
Dios pasea por el campamento para protegerte y entregar en tu
mano a tus enemigos. Por eso tu campamento debe ser una cosa
sagrada. Yahvé no debe ver en él nada inconveniente*, de lo contrario se apartaría de ti.

V. 14 El término hebreo por «estaca» es *hapax legomenon*. Los LXX y la Vulgata dicen «cinturón».

V. 15 Lit. «la desnudez de una cosa» (véase Ex 20,26).

Estos versículos previenen contra las situaciones de impureza ritual que, en contexto bélico, pueden afectar, no ya a la asamblea en sí, sino al campamento militar, tales como: “todo mal” (o “toda cosa mala”) al salir al combate (v. 10); la polución nocturna, que requerirá la salida del campamento del afectado y su posterior baño completo antes de su incorporación al mismo (vv. 11-12; véase Lv 15,16-17); los excrementos, que deberán ser enterrados fuera del campamento (vv.

13-14); y cualquier “cosa inconveniente” llevada a cabo en el campamento (v. 15). Esta expresión, que vuelve a aparecer en 24,1, literalmente significa “desnudez de una cosa” (en Ex 20,26 se refiere a la desnudez del sacerdote). Por esta razón, algunos sugieren entenderla en 23,15 en relación con algún tipo de comportamiento sexual indeseable. Yahvé pasea por el campamento para proteger a sus miembros, por lo que el campamento debe ser “santo”, es decir, separado para Yahvé, y, de no estarlo, éste se «apartaría de ti» (v. 15; véase Ex 33,3.13-16; 1 S 4,3). Nm 5,1-4, de cuño sacerdotal, exige la expulsión del campamento de toda persona leprosa, o que sufre cualquier tipo de flujo o que haya entrado en contacto con un cadáver. En Qumrán se prohibía la entrada a la sinagoga de toda persona que sufriera una impureza que requiriese un baño de purificación (CD 11,21-22), como es el caso de la polución nocturna, y la Misná le prohíbe orar en alto (*Berajot* 3,4). Sin embargo, Jesús de Nazaret superará ampliamente la perspectiva biológica de la impureza al afirmar que no son los excrementos los que contaminan, sino las perversas maquinaciones del corazón (véase Mt 15,10-20).

Leyes sociales y cultuales (23,16-26)

[16] No entregarás a su amo el esclavo que se haya acogido a ti
huyendo de él. [17] Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que
escoja en una de tus ciudades, donde le parezca bien; no le moles-
tarás. [18] No habrá hieródula entre las israelitas, ni hieródulo entre
los israelitas*. [19] No llevarás a la casa de Yahvé tu Dios don de pros-
tituta ni salario de perro, sea cual fuere el voto que hayas hecho:
porque ambos son abominación para Yahvé tu Dios. [20] No prestarás
a interés a tu hermano, sea rédito de dinero, o de víveres, o de cual-
quier otra cosa que produzca interés. [21] Al extranjero podrás pres-
tarle a interés, pero a tu hermano no le prestarás a interés, para que
Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus empresas, en la tierra en la
que vas a entrar para tomarla en posesión. [22] Si haces un voto a
Yahvé tu Dios, no tardarás en cumplirlo, porque sin duda Yahvé tu
Dios te lo reclamaría, y te cargarías con un pecado. [23] Y si te abstie-
nes de hacer voto, no habrá pecado en ti. [24] Pero lo que salga de tus
labios lo mantendrás y cumplirás, tal como has prometido a Yahvé

tu Dios, como don voluntario, que has prometido con tu propia
boca. [25]Si entras en la viña de tu prójimo, podrás comer todas las
uvas que quieras, hasta saciarte, pero no meterás nada en tu
zurrón*. [26] Si pasas por las mieses de tu prójimo, podrás coger espi-
gas con tu mano, pero no meterás la hoz en la mies de tu prójimo.

V. 18 Los LXX añaden «no habrá iniciada entre las israelitas, ni iniciado entre los israelitas».

V. 25 Los LXX intercambian el v. 25 con el v. 26.

Los vv. 16-17 protegen al esclavo o siervo huido que busca refugio en cualquier ciudad de Israel, lo que hace suponer que se trata de un esclavo extranjero, propiedad de un amo igualmente extranjero. No podrá ser oprimido, es decir, explotado económicamente o reducido a esclavitud, y deberá ser tratado de modo similar a como debe serlo el forastero (véase Ex 22,20; Lv 19,33; Dt 10,18-19). Se trata de una legislación altamente humanitaria (Is 16,3-4 la pone en práctica con los moabitas) comparada con la del Próximo Oriente antiguo, cuyos códigos legales y tratados internacionales contemplaban la extradición de los fugitivos e incluso la pena de muerte para los que no los devolvían a sus amos (véase CH 16-20). Sin embargo, los casos de Hadad, el edomita que huye de David a Egipto, donde encuentra el favor del faraón (1 Re11,17-18), y de Jeroboán, que huye al mismo país escapando de Salomón (1 R 11,40), muestran que, de no mediar un tratado, los soberanos de los países receptores se mostraban más indulgentes, probablemente por estrategia política.

Es difícil especificar a qué rituales concretos se refieren los vv. 18-19, tradicionalmente referidos a la denominada “prostitución sagrada”, sea masculina o femenina, asociada hipotéticamente a cultos de fertilidad. Las referencias en el AT a este tipo de prácticas (véase Gn 38,21-22; 1 R 14,24; 22,47; 2 R 23,7; Os 4,13-14; Pr 7,10-20) tampoco lo aclaran suficientemente. Los términos “mujer consagrada” (o “hieródula”) y “hombre consagrado” (o “hieródulo”) denotan algún tipo de culto personal. En Ugarit las mujeres consagradas eran mujeres especializadas en el culto en templos, pero las fuentes no especifican qué hacían, y algo parecido puede decirse de los *qadistu* en Mesopotamia. En otros ámbitos culturales más lejanos, la prostitución sagrada es más evidente. Es el caso de las deva-

dasis o esclavas de Yellamma o Yellardamma, el apelativo que define a la "Madre de todos", probablemente una antigua diosa de la fertilidad. Hoy día la tradición de las devadasis, que ejercen la prostitución, pervive en algunos lugares costeros de los estados de Maharastra y Goa, y en la zona sur de Karnataka.

Tampoco queda claro por qué se denomina "perro" al hieródulo. La interpretación que ve aquí una referencia a la prostitución homosexual no es tan evidente, dado que las fuentes del Próximo Oriente antiguo no atestiguan una asociación del perro con esta práctica. En todo caso, parece claro que la alusión al "salario" presupone que el dinero conseguido por estos hombres y mujeres, sea por comercio sexual u otras actividades, era utilizado para el mantenimiento del templo al que servían (algo a lo que parece aludir Mi 1,7). El v. 19 prohíbe expresamente que el dinero conseguido por la prostituta (no necesariamente cultual) o por los hieródulos sea destinado al templo de Yahvé, porque son "abominación" (véase 7,26). Sin embargo, la Misná sí permite su uso profano en determinados casos (*Temurá* 6,1-4).

Lo cierto es que se discute el sentido e historicidad de la denominada "prostitución sagrada". Algunos autores consideran que probablemente nunca existió como tal, sino que fue creada como un constructo propagandístico en el antiguo Israel y en las narraciones legendarias griegas y patrísticas. Sostienen que quizá ya en la Mesopotamia de finales del I milenio, esta temática comenzó a forjarse como parte de una relectura de diversos ritos (como el hierogámico) en un entorno donde la sexualidad no tenía cabida en lo sagrado, y donde las mujeres con independencia económica o preeminencia pública y los hombres de sexualidad o apariencia limítrofe con lo femenino recibieron el estigma de la prostitución sagrada.

Los vv. 20-21 prohíben el interés (lit. en hebreo "mordisco", por lo que "salario de perro" podría designar un interés o salario abusivo), en dinero o víveres, entre los israelitas (véase Ex 22,24; Lv 25,35-38; Dt 15,7-8), con el fin de que Yahvé bendiga sus empresas en la tierra que tomarán en posesión (véase 14,29; 24,19), pero sí permite que presten con interés a los extranjeros no residentes (*nokrî*, no al *gēr* o extranjero residente). Los diversos códigos legales de tradición babilónica no eran tan estrictos como la legislación israelita, al menos en

lo que a la preocupación por los conciudadanos pobres se refiere, y permitían los intereses (en algunos casos muy elevados, oscilando entre el 20% y el 50%), aunque procurando cortar sus abusos (véase LE 18-21; CH 51, 70-75; EAS 3, 5-7, 9; LAM B 11).

Los vv. 22-24 exigen el cumplimiento puntual de los votos voluntarios prometidos a Yahvé (véase Nm 30,3; Dt 12,6). Un voto consistía en la promesa de otorgar algo (un sacrificio o un compromiso determinado) a Yahvé, generalmente a cambio de su favor, ayuda o protección, aunque también podía ser incondicional, como lo muestra el voto de nazireato (véase Nm 6,1-21). Lo podían realizar tanto los hombres como las mujeres (véase Nm 6,2; 30,4; 1 S 1,11-12). En caso de incumplimiento, y siguiendo una motivación propia del Deuteronomio, será reclamado por Yahvé (como en el caso del hombre que no escuche al profeta de Yahvé; véase 18,19) e imputado como "pecado". Sin embargo, el tono de este mandato es más sapiencial (véase Pr 20,25; Qo 5,3-5; Sal 116,14-18) que legal (véase Lv 7,16-17; 27). Jesús de Nazaret critica la actitud de fariseos y escribas de presentar las ayudas debidas a los padres como si fueran ofrendas votivas (véase Mc 7,9-13; Mt 15,3-9).

Finalmente, los vv. 25-26 muestran un espíritu generoso y solidario, pero a la vez precavido contra el abuso, para con la persona que tiene necesidad de alimentarse (sea un pobre o, más bien en este caso, un viajero con hambre; véase Mt 12,1): se le permitirá que recoja lo necesario de la viña o de la mies para saciarse, pero no podrá llevarse nada, por lo que no podrá llenar su zurrón ni recoger espigas con la hoz, pues todo ello indicaría una sobreabundancia con respecto a las necesidades alimenticias del momento. Pensando en los más necesitados (el forastero, el huérfano y la viuda), 24,19-22 contempla que no se haga rebusco ni en la mies ni en el olivar ni en la viña (véase también Dt 14,28-29).

Divorcio (24,1-4)

**24 1 Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta
que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en
ella algo que le desagrada, le escribirá un acta de divorcio, se la pon-
drá en su mano y la despedirá de su casa. 2 Si después que ella ha**

salido y se ha marchado de casa de éste, se casa con otro hombre, [3] y luego este segundo hombre la aborrece, le escribe el acta de divorcio, se la pone en su mano y la despide de su casa; o si se muere este otro hombre que se ha casado con ella, [4] el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse hecho ella impura. Pues sería una abominación* a los ojos de Yahvé, y tú no debes hacer pecar a la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia.

V. 4: Otra traducción: «ella sería abominable».

El cap. 24 puede estructurarse de la siguiente manera: a) 24,1-4 (divorcio); b) 24,5-22 (medidas de protección).

Los vv. 1-4 no son propiamente una ley que promulgue el divorcio, sino simplemente una regulación o limitación de la práctica del divorcio ya existente, práctica admitida quizá por derecho consuetudinario, pero no como derecho divino promulgado por Yahvé. De hecho, es la única ley relativa al divorcio en todo el AT. Pretende poner límites al derecho de divorcio del varón (que es quien tiene el derecho propiamente, no la mujer), como muestra el taxativo «no podrá» del v. 4. Con otras palabras, este texto permite o consiente el divorcio, pero no lo ordena o recomienda. Jesús de Nazaret parece que entendió muy bien este sentido limitativo al afirmar, refiriéndose a esta ley, que «Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así» (Mt 19,8). Para Jesús, el ideal vocacional del matrimonio como un proyecto de comunión indisoluble de la pareja se justifica en Gn 2,24 (véase Mt 19,6). Aunque permitido, no parece que el matrimonio con una mujer repudiada se viera sin ningún reparo, como muestra la prohibición expresa a los sacerdotes de casarse con una mujer repudiada (véase Lv 21,7; Ez 44,22). Los vv. 1-3 presentan un caso (“si...”; prótasis) y el v. 4 la resolución del mismo (apódosis). El caso, sintéticamente y planteado de forma interrogativa, es el siguiente: ¿puede un hombre volver a tomar por esposa a la misma mujer a la que él le dio acta de divorcio después de que ésta, casada en segundas nupcias, haya recibido también acta de divorcio de su segundo esposo o haya enviudado de éste? La respuesta, negativa, se da y justifica en el v. 4, en la que quizá influyera algún tipo de tabú vinculado a la impureza

ritual, dado el uso de los términos “impura” y “abominación”.

Los verbos del v. 1, “tomar” y “casar”, señalan los dos actos formales del matrimonio hebreo: el contrato que asegura al marido su mujer, y la entrada de ésta en el hogar de su marido. El matrimonio en Israel, al igual que en Mesopotamia, era un asunto totalmente civil y no necesitaba ser sancionado por ningún acto religioso. La fórmula del contrato matrimonial debía ser semejante a la que se encuentra en los papiros de Elefantina del siglo V a.C.: «Desde ahora tú eres su hermano y ella es tu hermana». Dt 24,1-4 no especifica qué pueda ser «algo que le desagrada» (véase 23,15) al marido, por lo que pueda entregarle un acta de divorcio (a la que también se alude en Jr 3,8), que decreta que es una mujer libre para volverse a casar, pero parece tratarse de una característica o rasgo que ya estaba presente en la mujer antes del matrimonio y que fue descubierto por el marido únicamente después. Se especula con que se trate de un defecto físico, infertilidad de la mujer, una duda razonable de infidelidad pero no probada (adulterio no probado, pues, en ese caso, sería condenada a muerte; véase Lv 20,10; Dt 22,22), un estado de impureza ritual excesivamente largo, o simplemente un comportamiento molesto. Todavía en tiempos de Jesús las escuelas rabínicas no se ponían de acuerdo sobre esta cuestión: mientras que la escuela de Shammai se mostraba rigorista y sólo permitía el divorcio en caso de adulterio o mala conducta de la mujer, la de Hillel, más laxa, lo permitía en casos tan banales como que fuera mala cocinera o simplemente al marido le gustara otra mujer (véase Misná, *Guittin* 9,10).

Tampoco queda claro en razón de qué la mujer se hace “impura” tras el segundo matrimonio, o por qué sería una “abominación” (véase 7,25-26) que el primer marido la volviera a tomar por esposa, pero la expresión “hacer pecar a la tierra” (v. 4) recuerda la legislación del Código de Santidad, que también la utiliza para rechazar el adulterio y el incesto (véase Lv 18,25.27). La explicación que proponen algunos autores, por la que la mujer, tras el repudio de su primer esposo, queda convertida en una especie de “hermana” para él, de modo que si volviera a casarse con él cometería incesto, es un tanto forzada, entre otras razones porque, en ese caso, también el marido sería incestuoso, pero nada se dice de él. ¿O deberá entenderse que, de aceptarse esta situación (que el primer marido pueda volver a tomarla como

esposa), se estaría considerando, retrospectiva e implícitamente, la relación mantenida con el segundo esposo como una relación adúltera? ¿O cabe entender que aquí se protege a la mujer (tratada por los acontecimientos como si fuera impura) del primer marido que, de alguna manera, la ha humillado y forzado a un segundo matrimonio? No queda claro. En todo caso, este principio legal será usado por el Segundo Isaías (véase Is 50,1) y por Jeremías (véase Jr 3,1-5) como una metáfora teológica para explicar las relaciones entre Yahvé e Israel (el caso de Oseas y Gómer en Os 3,1-3 no se ciñe estrictamente a Dt 24,1-4). Paradójicamente, estas metáforas demuestran que, al menos en el plano divino, Yahvé, contraviniendo Dt 24,4, es capaz de volver a acoger amorosamente a Israel como esposa pese a sus "matrimonios" idolátricos.

El Código de Hammurabi permitía el repudio del hombre a su esposa en el caso de que ésta no le diera hijos, pero debía devolverle la dote más una especie de indemnización (CH 138). En cambio, las Leyes Asirias Medias permitían que fuese el hombre que repudiaba a su esposa quien decidiese si quería darlo algo o no (LAM A37), pero en el caso de que ella viviera en casa de su padre debería dejarle a ella el "precio de la novia", es decir, los bienes pagados por el padre del novio al padre de la novia (LAM A38). En el caso de que la esposa desease irse, descuidase a su marido y la casa, el Código de Hammurabi permitía al marido repudiarla sin pagarle la dote o incluso tenerla en su casa como esclava y casarse con una segunda mujer (CH 141). Pero también permitía que la mujer diligente pudiese abandonar a un marido negligente y volverse a casa de su padre con el *serictu* o dote que éste aportó (CH 142). En función de la posibilidad legal de CH 141, algunos autores sugieren que la prohibición de Dt 24,4 pretende evitar abusos de este tipo que conviertan a la mujer en instrumento de enriquecimiento económico del primer esposo. La Misná parece entender, al menos implícitamente, el "hacerse impura" como una referencia al adulterio, pues, para demostrar si es impura o no, exige la prueba de las aguas amargas (*Sotá* 6,3-4), que no es otra que la ordalía para el hipotético caso de adulterio (véase Nm 5,11-31). Por otro lado, la Misná ofrece una lista de mujeres que pueden ser despedidas sin recibir la dote, tales como la que quebranta la Ley, tiene relaciones sexuales durante la menstruación o simplemente sale a la calle

con el pelo suelto (*Ketubbot* 7,6). Incluso el esposo podría despedirla sin dote si descubriese que tenía defectos físicos, especialmente aquellos que imposibilitaban para el ejercicio del sacerdocio (*Ketubbot* 7,7; véase Lv 21,17-21).

Medidas de protección social (24,5-22)

**5 Si un hombre está recién casado, no saldrá a campaña ni se le
impondrá trabajo alguno; quedará exento en su casa durante un año,
para disfrutar de la mujer con la que se ha casado. 6 No se tomará en
prenda ni las dos piedras de moler ni la muela; porque ello sería
tomar en prenda la vida misma. 7 Si se encuentra a un hombre que ha
raptado a uno de sus hermanos, de los israelitas, sea que lo haya
hecho su esclavo sea que lo haya vendido, ese ladrón debe morir, y así
harás desaparecer el mal de en medio de ti. 8 Ten cuidado con la pla-
ga de lepra, observando bien y ejecutando todo lo que os enseñen los
sacerdotes levitas. Procuraréis poner en práctica lo que yo les he
mandado. 9 Recuerda lo que Yahvé tu Dios hizo con María cuando
estabais de camino a la salida de Egipto. 10 Si haces a tu prójimo un
préstamo cualquiera, no entrarás en su casa para recobrar la prenda.
11 Te quedarás fuera, y el hombre a quien has hecho el préstamo te
sacará la prenda afuera. 12 Y si es un pobre, no te acostarás sobre su
prenda; 13 se la devolverás a la puesta del sol, para que pueda acostar-
se en su manto. Así te bendecirá y tendrás un mérito a los ojos de
Yahvé tu Dios. 14 No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea
uno de tus hermanos o un forastero que reside en tu tierra, en tus ciu-
dades. 15 El mismo día le darás su salario, y el sol no se pondrá sobre
esta deuda; porque es pobre, y de ese salario depende su vida. Así no
clamará contra ti a Yahvé, y no te cargarás con un pecado. 16 No
serán ejecutados* los padres por culpa de los hijos ni los hijos serán
ejecutados por culpa de los padres. Cada cual será ejecutado por su
propio pecado. 17 No torcerás el derecho del forastero ni del huérfa-
no, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. 18 Te acordarás de que
fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató de
allí. Por eso te mando hacer esto. 19 Cuando siegues la mies en tu
campo, si dejas olvidada una gavilla en el campo, no volverás a bus-
carla. Será para el forastero, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahvé
tu Dios te bendiga en todas tus empresas. 20 Cuando varees tus**

olivos, no harás rebusco; será para el forastero, el huérfano y la viuda. 21 Cuando vendimies tu viña, no harás rebusco. Lo que quede será para el forastero, el huérfano y la viuda. 22 Te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso te mando hacer esto.

V. 16 Los LXX, la versión siríaca y el Targum Onquelos traducen «no morirán».

Estos versículos ofrecen una miscelánea de normas, que en su mayoría tienen en común el objetivo de defender los derechos de las personas que pasan por determinadas circunstancias que las hacen vulnerables al abuso por parte de otras.

El v. 5 enlaza con lo prescrito en 20,7 y añade que el recién casado quedará exento de labores militares o sociales para "disfrutar de" su esposa (o quizá "alegrarla"; el tratado *Nashim* 9,4 de la Misná parece apoyar este último sentido más oblativo y menos egoísta). El componente sexual de este disfrute común parece evidente (véase Pr 5,19; Qo 9,9). De esta manera se pretende salvaguardar la vida del joven esposo y la felicidad y bienestar del matrimonio, a la vez que evitar las negativas consecuencias económicas y sociales que la muerte de muchos jóvenes recién casados podía acarrear. El Código de Hammurabi ya dictaminaba la situación económica de la esposa en el caso de que su marido fuera hecho prisionero por el enemigo (CH 133-136). El rey Asá de Judá no respetó esta ley (véase 1 R 15,22), también practicada en Ugarit (*Epopeya de Keret*; KTU 1.14, II,47-48).

El v. 6 (y los vv. 10 y 12) protege la vida de la persona amenazada por las deudas, cuya exigencia de pago nunca deberá amenazar su subsistencia física básica (véase Jb 24,3). El molinillo doméstico se componía de dos piedras o muelas, de las cuales la superior era fácilmente desmontable. Tomar en prenda este utensilio básico para la subsistencia (con él se molía el trigo para hacer el pan) o cualquiera de sus partes (véase Misná, *Baba mesiá* 9,13), suponía poner en peligro la vida del endeudado y de quienes vivían con él. El ruido de la muela es signo de vida, de bienestar y alegría, mientras que su silencio se asocia con la muerte y las ciudades devastadas (véase Jr 25,10; Ap 18,22).

El v. 7 condena a muerte al israelita que secuestra a otro israelita (se entiende ciudadano libre), su "hermano", para convertirlo en su esclavo o para venderlo (véase Ex 21,16, donde se omite la referencia

a la nacionalidad del secuestrado). Esto suponía la muerte social del secuestrado, a quien se le "ha robado su vida". Es probable que se esté pensando en un secuestro motivado por el impago de una deuda. El Código de Hammurabi condenaba a muerte a quien secuestrara al hijo de un hombre libre (CH 14). Es la última de las "leyes-extirparás" (véase Dt 13,6; 17,7; 19,13.19; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7) del Deuteronomio. CH 14; Ex 21,16 y Dt 24,7 son los únicos textos legales del Próximo Oriente antiguo relativos al secuestro. La Misná prescribe la muerte por estrangulamiento para quien rapte a un israelita (*Sanedrín* 11,1).

Los vv. 8-9 previenen en tono parenético (tres veces aparece aquí el verbo típicamente deuteronómico "guardar", "observar") contra la plaga de la lepra e instan a seguir las correspondientes prescripciones de los levitas. No se indica cuáles son, sino que se dan por supuestas. Probablemente se trate de lo establecido en Lv 13-14. Como advertencia contra el incumplimiento de estas normas se alude a lo sucedido a María, la hermana de Aarón y Moisés, cuando fue castigada por Yahvé con la lepra al cuestionar ante Aarón el liderazgo de Moisés (véase Nm 12,1-15). Una vez más, el recurso al recuerdo de la historia (la "presentación de la evidencia desde la historia" o "esquema de demostración"; véase Dt 4,37-40; 7 8-11; 8,2-6; 9,4-7) motiva a la obediencia. El término hebreo traducido aquí como "lepra" puede traducirse como "enfermedad grave de la piel" o "enfermedad escamosa". Probablemente eran enfermedades del tipo de la soriasis (enfermedad crónica pero no infecciosa de la piel, caracterizada por la presencia de manchas rojizas y escamosas cubiertas por costras blanco-grisáceas), el favus (enfermedad más severa e infecciosa en la que el hongo invade el pelo y todo el espesor de la piel) o el leucoderma (enfermedad que afecta superficialmente a la piel tornándola blanca). El concepto de "lepra" en el Judaísmo era muy amplio, según los colores de sus manchas (véase Misná, *Negaim* 1,4).

Los vv. 10-13 protegen al "prójimo", es decir, a todo israelita (no únicamente al "hermano" o pariente próximo), contra los abusos en caso de dejar algo en prenda de un préstamo. En particular, se prohíbe entrar en la casa del deudor para recobrar la prenda (vv. 10-11), evitándose así cualquier arbitrariedad o violencia dentro de su hogar y respetando su privacidad, y, en segundo lugar, en ningún caso nadie

podrá quedarse como prenda con el manto del pobre más allá de la puesta de sol (vv. 12-13), ya que con él se cubre y protege del frío (norma que también aparece en Ex 22,25). Las tradiciones proféticas (Am 2,8; Mi 2,8) y sapienciales (Pr 20,16; 27,13; Jb 22,6) denuncian la situación en la que queda el pobre cuando no se cumple esta norma. Su cumplimiento será bendecido por Yahvé y reputado como mérito (v. 13; véase Dt 6,25; 16,20), una formulación en positivo de la que aparece en el Código de la Alianza: «Clamará a mí, y yo lo escucharé, porque soy compasivo» (Ex 22,26). La Misná añade el deber de devolver el arado en el día (*Babá mesiá* 9,13).

Los vv. 14-15 prohíben la explotación del jornalero (trabajador de situación inestable) "humilde" (el término hebreo se refiere a quien no tiene fortuna o bienes patrimoniales) y "pobre", sea israelita o extranjero residente (rasgo solidario característico del Deuteronomio, pues el Código de Santidad, que incluye una ley semejante, omite al forastero; véase Lv 19,13), y exigen el pago puntual de su salario diario, cuyo incumplimiento será imputado como "pecado". El verbo utilizado para "explotar" significa "oprimir, extorsionar", e implica chantaje, por robo o fraude, o comportamiento tiránico (véase Lv 19,13; Dt 28,29.33; 1 S 12,4; Jr 21,12; 22,3; Os 4,2; Am 4,1). El término hebreo por "pobre" en la literatura profética se aplica a los que no tienen la seguridad de las riquezas (Is 14,30; 25,4; Am 8,4), los explotados por el poderoso (Am 2,6; 8,6), los oprimidos por el sistema judicial (Is 32,7; Jr 20,13) y los maltratados por los oficiales o funcionarios (Is 32,6-7). El profeta Malaquías, probablemente bajo influjo deuteronomista, incluye al jornalero en la lista de posibles oprimidos junto al huérfano, la viuda y el forastero (Ml 3,5). La tradición bíblica, tanto del NT como del AT, condenará con dureza la vulneración del pago del jornal, el cual será reclamado por Dios (véase Jr 22,13-19; Mt 20,8; Mc 10,19; St 5,4).

El v. 16 es un texto clave para la retribución individual, al menos en el ámbito estrictamente judicial (cumplido en 2 R 14,6), aunque la referencia expresa al "pecado" parece abrirlo también al ámbito teológico. Tradicionalmente dominaba en el antiguo Israel una perspectiva corporativista (véase Ex 20,6; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9; Sal 79,8; Lm 5,7), que, a pesar de que los profetas Jeremías (Jr 31,29) y Ezequiel (Ez 18; 33) pretendieron superar, se mantendrá todavía en tiempos de

Jesús (véase Jn 9,2). Sobre esta cuestión véase el comentario a Dt 5,9. Las Leyes Asirias Medias dejan claro que, en el caso de una mujer culpable de blasfemia, únicamente ella debe ser castigada y no su marido ni su prole (LAM A2).

Los vv. 17-18 protegen los derechos de quienes no tienen parientes próximos (varones y adultos) que los protejan y por tanto son susceptibles de ser fácilmente explotados: el forastero (se refiere al extranjero residente), el huérfano y la viuda (véase Dt 10,18; 14,29; 16,11.14). La referencia al vestido de la viuda es una frase paralela a los vv. 12-13. La Misná especifica que no puede tomarse en prenda el vestido de la viuda tanto si es rica como si es pobre (*Babá mesiá* 9,13). La frase con motivación para proteger el derecho de estas personas es netamente deuteronómica (véase Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8), aunque también está presente en el Código de la Alianza (véase Ex 22,20-23; 26,12-13) y en el Código de Santidad (véase Lv 19,34.36; 25,38.42.55): el recordatorio de que Israel fue esclavo en Egipto y rescatado por Yahvé. En el v. 18 aparece otra vez el verbo "rescatar" o "liberar" asociado a la liberación de Egipto, algo propio, como ya se ha dicho, del Deuteronomio (véase Dt 7,8; 9,26; 15,15; 21,8). Proteger a estos grupos es tarea que deben cumplir reyes y jueces (véase Ex 23,6; Sal 72,1-4.12-14; Pr 22,22), pero en el Deuteronomio se convierte en deber de todo israelita. Este tipo de ley ciertamente solidaria no tiene paralelos en las legislaciones del Próximo Oriente antiguo.

Los vv. 19-22 empalman con los versículos anteriores, ya que el forastero, el huérfano y la viuda son los beneficiarios específicos de sus prescripciones. Se trata de leyes de carácter agrícola (de índole similar a la de Dt 23,25-26), en particular relacionadas con el rebusco del grano, el aceite y el vino (véase Dt 7,13), y solidarias con esta tríada que, dadas sus circunstancias, no solía ser poseedora de tierra alguna. Leyes muy similares aparecen en el Código de la Alianza, aunque aquí en el distinto (y casi utópico) contexto del año sabático de la tierra (Ex 23,10-11), y en el Código de Santidad, aunque, en este caso, se menciona al pobre y al forastero, pero no al huérfano y la viuda (Lv 19,9-10; 23,22). Es probable que entre los pueblos del Próximo Oriente antiguo la creencia en las divinidades de la fecundidad de la tierra impusiera la costumbre de dejar en el campo parte de sus frutos en

obsequio a dichos dioses; costumbre religiosa que, con el tiempo y entre los israelitas, se convierte en una costumbre humanitaria con el fin de refrenar la codicia de los propietarios, a los que se intenta convencer de que esta ley no atenta contra su prosperidad económica, sino que más bien supone una bendición divina (v. 19; véase Dt 14,29; 15,4.10.18; 23,21). El v. 22 (de manera similar al v. 18) justifica este mandato en el recuerdo de que Israel fue esclavo en el país de Egipto. Una manera sutil de decir que si Israel olvida su pasado acabará olvidando a sus pobres. El capítulo segundo del libro de Rut deja vislumbrar cómo se puso en práctica esta norma, que la Misná entiende como algo dicho para favorecer la concordia y la paz (*Guittín* 5,8).

Pleito entre hombres y castigo corporal (25,1-3)

25 [1] Cuando hay pleito entre dos hombres, se presentarán a juicio, y se los juzgará: se declarará justo al justo y se declarará culpable al culpable. [2] Si el culpable merece azotes, el juez le hará echarse en tierra en su presencia y hará que le azoten con un número de golpes proporcionado a su culpa. [3] Cuarenta le podrá infligir, pero no más, no sea que si lo golpea más, sea excesivo el castigo, y tu hermano quede envilecido a tus ojos.

El cap. 25, que ofrece una miscelánea de leyes diversas (salvo los vv. 17-19 que no lo son propiamente) que tienen como denominador común la integridad y el honor en sus respectivos ámbitos, puede estructurarse de la siguiente manera: a) 25,1-3 (pleito entre hombres y castigo corporal); b) 25,4 (norma particular sobre el buey); c) 25,5-10 (la ley del levirato); d) 25,11-12 (pudor femenino en las riñas); e) 25,13-16 (honestidad en el comercio); f) 25,17-19 (el recuerdo de Amalec).

Los vv. 1-3 plantean el caso de un pleito entre dos hombres, que debe dirimirse en un tribunal que haga justicia (el sentido del v. 1b), evite un castigo desproporcionado (al menos con los esclavos el castigo corporal podía ser muy fuerte; véase Ex 21,20-21) y salvaguarde la dignidad de los litigantes. En el caso de hallar un culpable, éste no podrá ser castigado con más de cuarenta azotes (se sobreentiende que no es un caso de pena capital) y los litigantes no deben olvidar que son

"hermanos" y que no deben humillarse o avergonzarse (el verbo usado aquí es el mismo que el utilizado en Dt 27,16 para designar el desprecio o deshonra a los padres) pública e injustamente (v. 3). El Judaísmo posterior, con el fin de evitar que se superase por error el máximo de cuarenta azotes, estableció que se dieran "cuarenta menos uno", como fue el caso de Pablo, quien recibió este castigo cinco veces en el contexto de su labor misionera (véase 2 Cor 11,24), y como se especifica en la Misná (*Makkot* 3,10), la cual precisa que deben ser tres jueces los que decidan el castigo por flagelación (*Sanedrín* 1,2).

Norma particular sobre el buey (25,4)

4 No pondrás bozal al buey que trilla.

Este versículo, sin paralelos en el AT y que desentona con el conjunto del capítulo, prohíbe poner bozal al buey que trilla, probablemente con el fin de que pueda alimentarse ocasionalmente mientras realiza esta labor. Empalma con otras normas o consejos que se preocupan por el descanso de los animales de labranza (véase Dt 5,14; Ex 23,11; Pr 12,10), aunque sólo sea por motivaciones pragmáticas: la consecución de una cosecha abundante (véase Pr 14,4; en otro orden, véase Jon 4,11, en el que el mismo Yahvé muestra preocupación por los animales). Pablo aplicará este versículo tipológicamente para referirse al sostenimiento económico de los misioneros cristianos (véase 1 Cor 9,9; 1 Tim 5,18).

Ley del levirato (25,5-10)

5 Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella y la tomará por esposa y cumplirá con ella como cuñado, 6 y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel. 7 Pero si el hombre no quiere tomar a su cuñada por mujer, subirá su cuñada a la puerta donde los ancianos y dirá: «Mi cuñado se niega a perpetuar el nombre de su hermano en Israel, no quiere cumplir conmigo como cuñado». 8 Los ancianos de su

ciudad lo llamarán y le hablarán. Si al comparecer dice: «No quiero tomarla por mujer», 9 su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará la sandalia de su pie, le escupirá a la cara y pronunciará estas palabras: «Así se hace con el hombre que no edifica la casa de su hermano»; 10 y se le llamará en Israel "Casa del descalzado".

Esta sección describe la institución del levirato (del latín *levir*, "cuñado"). Consta de dos partes: los vv. 5-6, que describen propiamente la ley, y los vv. 7-10, que plantean el caso de su incumplimiento. El objetivo de esta ley es claro: conseguir que todo hombre tenga descendencia y que su nombre perdure. Cuando un hombre muere sin haber tenido hijos (o no le han sobrevivido), su viuda, que no podrá casarse con un extraño a la familia paterna, ha de ser tomada en matrimonio por su cuñado (supuestamente soltero), buscando así un hijo de ambos que pueda ser considerado también del difunto. El primero de los hijos de esta nueva relación se consideraba como si fuera del difunto, con derecho a parte de la herencia de éste (véase Gn 38,8; Rt 4,5.10). Esta norma (que contrasta con Nm 27,8-11) debe verse como una excepción justificada a la prohibición de descubrir «la desnudez de la mujer de tu hermano» contemplada en Lv 18,16, y cuya aparente contradicción no se recoge ni en la Misná ni en la Tosefta, probablemente porque la prohibición se refiere exclusivamente al periodo de vida del hermano casado. La ley de levirato es una institución antigua que también se contemplaba en las Leyes Hititas (LH 192-193) y en las Leyes Asirias Medias (LAM A 30-33). En el Judaísmo todavía perduró en el siglo I d.C. (como se atestigua en Mt 22,23-33).

En el caso de que el cuñado rehuya este deber, la viuda podrá pedir la intercesión de los ancianos para que lo convenzan (v. 7). Si no lo consiguen (v. 8), la viuda llevará a cabo un ritual en presencia de los ancianos (vv. 9-10), denominado la *halizah*, que no implica sanción o castigo alguno contra el cuñado. Ella le quitará la sandalia de su pie (llevar los pies desnudos en ocasiones simboliza también humillación y duelo; véase 2 S 15,30; Is 20,2) y le escupirá en señal de desprecio (véase Nm 12,14; Is 50,6; Jb 30,10). Algunos comentaristas entienden estas acciones como un rito de pasaje en el que la sandalia simboliza la autoridad del marido y por el que la viuda realiza la transición de su "antigua" identidad de casada a una posición social nueva: la de

una mujer libre que puede volver a casarse. Además, probablemente la viuda en ese caso podría disfrutar de la herencia de su marido hasta que volviera a casarse o muriera, ya que el cuñado renunció a administrarla. Aquí tiene un sentido distinto al de Rt 4,7-8, donde el gesto de quitarse la sandalia únicamente sanciona un contrato de intercambio (sentido similar al del libro de Rut parecen tener las alusiones de Sal 60,10 y 108,10). El peyorativo mote "Casa del descalzado" (v. 10) subraya la vergüenza y deshonor del cuñado que ha rehusado honrar la casa de su hermano "edificándola", dándole hijos a su viuda (v. 9b). Según la Misná, esta expresión burlona se gritaba varias veces a coro (*Yebamot* 12,6). Por su parte, San Agustín interpretará la ley del levirato desde su prejuicio negativo contra las relaciones sexuales, y dirá de las viudas que la cumplían: «Por eso, las santas mujeres se encendían no en el apetito carnal, sino en la piedad de dar a luz; con razón podemos creer que no hubiesen buscado la unión carnal si los hijos pudieran venir de otro modo» (*La bondad de la viudez,* 7,10).

Pudor femenino en las riñas (25,11-12)

11 Si dos hombres están peleándose entre sí, y la mujer de uno de ellos se acerca para librar a su marido de los golpes del otro, y alarga la mano y agarra a éste por sus partes*, 12 tú le cortarás a ella* la mano sin piedad.

V. 11 Lit. «por su carne».
V. 12 El TM omite «a ella» que los LXX, la Vulgata y la versión siríaca añaden.

Estos versículos contienen la única mutilación legal contemplada en el AT (la ley del talión de Ex 21,23-25 es genérica). Lo más probable es que la lucha fuera entre un hombre y otro "hermano" de raza (otro israelita), pero si se tratara de un hermano en sentido biológico, podría entenderse mejor la gravedad de que su cuñada tocara sus genitales y que esta norma siguiera a la ley del levirato. La causa de la gravedad del hecho no queda especificada, pero cabe suponer que la mujer ha dañado el honor del varón (no se contempla pena alguna si es un hombre el que agarra los testículos de otro) y, además, ha podido poner en peligro su capacidad reproductora. Algunos comentaris-

tas, dado que el término “mano” se emplea también como eufemismo para designar el órgano sexual masculino (véase Gn 32,26; Ct 5,4), interpretan la amputación de la mano de la mujer como una especie de “castigo reflejo por analogía”, en aplicación de la ley del talión. La expresión «sin piedad» (v. 12; lit. “no se comparecerá tu ojo”) enfatiza el deber de ser firme en el cumplimiento de la norma con el fin de prevenir situaciones similares. Las Leyes Asirias Medias castigan con la amputación de un dedo de la mujer si ha dañado un testículo y con la extirpación de los ojos o de los pezones (el texto en este punto está incompleto) si ha dañado los dos testículos (LAM 8). El Corán prescribe la amputación de la mano tanto al ladrón como a la ladrona (*Corán* 5,38) y también contempla la amputación de pies y manos de «quienes hacen la guerra a Dios y a Su Enviado» (*Corán* 5,33).

Honestidad en el comercio (25,13-16)

13 No tendrás en tu bolsa pesa y pesa, una grande y otra pequeña.
14 No tendrás en tu casa medida y medida, una grande y otra peque-
ña. 15 Tendrás un peso exacto y justo: tendrás una medida exacta y justa, para que se prolonguen tus días en el suelo que Yahvé tu Dios
te da. 16 Porque todo el que hace estas cosas, todo el que comete una injusticia, es una abominación para Yahvé tu Dios.

Los vv. 13-16 proclaman el deber de la justicia en las relaciones comerciales. No se trata en este caso de una norma casuística (no se especifican casos particulares ni sanciones), sino más bien apodíctica (vv. 13-15a), cuya motivación es la propia del Deuteronomio: la prolongación de los días de vida (v. 15; véase Dt 4,26.40; 5,16.32; 6,2; 11,9; 17,19) y el rechazo a la “abominación” (v. 16). Se prohíbe tener diferentes pesas (lit. “piedras”) y medidas para comprar y vender. Tanto los profetas, especialmente los del siglo VIII a.C. (véase Am 8,5; Os 12,8-9; Mi 6,10-12; Ez 45,10) como la literatura sapiencial (véase Pr 11,1; 16,11; 20,10.23; Si 42,4) denunciaron con frecuencia el uso de medidas falsas en el comercio. El Código de Santidad también reclamará justicia en el comercio sobre el recuerdo de que Yahvé sacó a los israelitas de Egipto (Lv 19,35-36). Ciertos paralelos los ofrecen el Código de Hammurabi («Si un negociante ha prestado a interés trigo

o plata y si, cuando ha prestado a interés ha entregado menos trigo o plata, o si cuando ha percibido su crédito, recibió más cantidad de trigo o plata, este negociante perderá todo»; CH 94), y la literatura sapiencial egipcia («No alteres la balanza ni falsees el peso, ni disminuyas las fracciones de las medidas»; *Instrucción de Amenemope* 16).

El recuerdo de Amalec (25,17-19)

17 Recuerda lo que te hizo Amalec cuando estabais de camino a vuestra salida de Egipto, 18 cómo vino a tu encuentro en el camino y atacó por la espalda a todos los que iban agotados en tu retaguardia, cuando tú estabas cansado y extenuado; ¡no tuvo temor de Dios! 19 Por eso, cuando Yahvé tu Dios te haya asentado al abrigo de todos tus enemigos de alrededor, en la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas, borrarás el recuerdo de Amalec de debajo de los cielos. ¡No lo olvides!

Estos versículos, que rompen la dinámica legislativa del conjunto del capítulo, conectarían mejor con Dt 23,4-7. Exhortan a mantener un odio imborrable contra los amalecitas justificado en la batalla que tuvo lugar contra ellos al salir de Egipto (véase Ex 17,8-16). El v. 18 ofrece una descripción de esta batalla mucho más negativa que la de Ex 17,8-16, reduciéndola a un ataque traidor contra un Israel extenuado, lo que se juzga como un acto que atenta contra la ética bélica de la época y por tanto incumple el debido “temor de Dios” que se entiende universal (véase Gn 20,11; Ex 1,17.21; 18,21). Los amalecitas, descendientes de Esaú (Gn 36,12), que ocupaban el norte de la península del Sinaí, el Négueb, Seír y el sur de Canaán, se convierten de esta manera en los enemigos por excelencia de Israel (véase Gn 14,7; Nm 13,29; 14,24.43.45; 24,20; Jc 3,13; 6,3.33; 7,12; 10,12; 12, 15; 1 S 14,48; 15,2.3.5-7.15.18; 27,8; 30,1; 2 S 1,18; 1 Cro 4,43; 18,11). El verbo “recordar” (v. 16), recurrente en el Deuteronomio (véase Dt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7.27; 15,15; 16,3.12; 24,9.18.22; 32,7), y el sustantivo “recuerdo” (v. 19) motivan el cumplimiento de los mandamientos al evocar la historia de la liberación de Egipto y la alianza (véase Dt 6,12). El v. 19 empalma con Dt 12,9-10.

Las primicias (26,1-11)

26 1 Cuando entres en la tierra que Yahvé tu Dios te da en
herencia, cuando la poseas y habites en ella, 2 tomarás las
primicias de todos los frutos de la tierra que coseches en la tierra*
que Yahvé tu Dios te da, las pondrás en una cesta, y las llevarás al
lugar elegido por Yahvé tu Dios para poner allí la morada de su
nombre. 3 Te presentarás al sacerdote que esté entonces en fun-
ciones y le dirás: «Yo declaro hoy a Yahvé mi* Dios que he entrado
en la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría». 4 El
sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará ante el altar
de Yahvé tu Dios. 5 Tú tomarás la palabra y dirás* ante Yahvé tu
Dios: «Mi padre era un arameo errante*, y bajó a Egipto y residió
allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande,
fuerte y numerosa. 6 Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron
y nos impusieron dura servidumbre. 7 Nosotros clamamos a Yahvé,
Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra
miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, 8 y Yahvé nos sacó
de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con
señales y con prodigios. 9 Y nos trajo a este lugar y nos dio esta
tierra, tierra que mana leche y miel 10 Y ahora yo traigo las primicias
de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado». Las deposi-
tarás ante Yahvé tu Dios y te postrarás ante Yahvé tu Dios. 11 Luego
te regocijarás por todos los bienes que Yahvé tu Dios te haya dado
a ti y a tu casa, y también se regocijarán el levita y el forastero que
viven en medio de ti.

V. 2 «Que coseches en la tierra», omitido por los LXX.

V. 3 Aquí la *Nueva Biblia de Jerusalén* sigue la versión de los LXX, que lee «mi Dios». El texto hebreo, la Vulgata, el Pentateuco Samaritano y la versión siríaca leen «tu Dios».

V. 5 (a) «Tomarás la palabra y dirás» es la traducción literal. Otros traducen con el sentido de «confesarás» o «testificarás».

(b) «errante»; otros: «que perecía». El contexto parece aconsejar mejor traducir «errante», pero la traducción «que perecía» podría encajar bien con la situación de hambruna que obligó a los patriarcas a bajar a Egipto.

Este capítulo, el último del Código Deuteronómico, hace inclusión con Dt 12, el primero del mismo Código, por motivo del lugar

exclusivo de culto designado por Yahvé (Dt 12,5-7; 26,1-2) y por la expresión recurrente «preceptos y normas» (Dt 12,1.26; 26,16-18; véase Dt 5,1; 11,32). En este capítulo son también frecuentes e importantes las declaraciones introducidas por el verbo "decir" o "declarar" (26,3.5.13.17.18). El capítulo puede estructurarse como sigue: a) 26,1-11 (las primicias); b) 26,12-15 (el diezmo trienal); c) 26,16-19 (ratificación de la alianza; la *Nueva Biblia de Jerusalén* especifica "Israel, pueblo de Yahvé").

Del mismo modo que los primogénitos de hombres y animales pertenecen a Yahvé (véase Ex 13,11; Dt 12,6.17; 14,23; 15,19), los vv. 1-11 recuerdan el deber de ofrendar y consagrar a Yahvé las primicias de los productos del campo (véase Ex 22,28; 23,19; 34,16; Lv 2,12.14; 23,10-17; Nm 28,26; Dt 18,4) en reconocimiento y agradecimiento del don de la conquista y posesión de la tierra. Esto se hará cuando Israel "entre" en la tierra, la "posea" y la "habite" (v. 1; véase Dt 12,29; 17,14; 19,1). Estos versículos asocian la ofrenda de «las primicias de todos los frutos de la tierra», presentada en una cesta al sacerdote, quien la depositará ante el altar de Yahvé, en el "lugar elegido" por él, con toda la historia salvífica de Israel (resumida en los vv. 5b-9), otorgando a Yahvé todo protagonismo y reconocimiento. Los vv. 1-11 enfatizan que la tierra es don de Yahvé, y no mera conquista humana, ya que es él quien la da (el verbo "dar" aparece aquí en seis ocasiones: vv. 1.2.3.9.10.11). El v. 2 se refiere especialmente a las primicias conseguidas de la primera cosecha realizada en la tierra prometida (lo que lo distingue un tanto de Dt 18,4). Sin embargo, es implícitamente también una proclama a hacerlo en todas las cosechas, convirtiéndolo así en un festival anual de peregrinación al «lugar elegido por Yahvé» (véase Dt 14,25; 15,20; 16,2.11.15). El hecho de que se utilicen "cestas" (v. 2) y no se hable de gavillas sugiere que no se trata únicamente de ofrendas de grano, sino también de uva y frutas. La obligación de presentarse a un sacerdote (v. 3) pudo ser introducida tardíamente, quizá durante el periodo del Segundo Templo (véase Ne 10,36), ya que el v. 10 omite la referencia al sacerdote. El interés de estos versículos es más teológico que litúrgico, dado el énfasis y contenido de las declaraciones de los vv. 3.5b-9. El "hoy" del v. 3, una vez más, actualiza y hace presente la fe y la historia de Israel para todas las generaciones de israelitas.

Los vv. 5b-9 han sido considerados un “pequeño credo histórico” (al estilo de otros similares, como Dt 6,20-24; Jos 24,2b-13; véase también Sal 136; Jr 32,16-25), pero es muy probable que no se trate de una antigua fórmula confesional premonárquica, sino más bien de una creación de la escuela deuteronomista. Propiamente estos versículos son un “testimonio” como indica el sentido del verbo “decir” (v. 5). Algunos comentaristas opinan que, más que un pequeño credo histórico, estos versículos son una anámnesis. Su recitación hace de la ofrenda un “memorial” de las actuaciones divinas del pasado, provoca el agradecimiento a Yahvé y la identificación con ellas. Función que no realizaría un credo. En los vv. 5b-9 no se alude al episodio del Sinaí/Horeb probablemente porque, en el contexto en el que están situados, se presupone que Israel ya está comprometido con la alianza.

Los vv. 5b-6 describen la situación penosa de los antepasados de Israel, primero errantes, llegando pocos a Egipto (véase Gn 46,8-27), donde, sin embargo, se convierten en un pueblo numeroso (véase Ex 1,7.9) y son oprimidos duramente; lo que provoca el clamor de Israel (v. 7; véase Ex 2,23-25; 3,7.9; Nm 20,15-16) y la respuesta positiva de Yahvé liberándolos de la opresión y entregándoles el don de la tierra (vv. 8-9). El contraste es claro entre la primera parte del testimonio (sin tierra y oprimidos) y la segunda (libres y en posesión de la tierra). El término “arameo” (v. 5b) es generalmente referido a Jacob, ya que fue enviado por su padre Isaac a Parán Aram a buscar esposa de entre las hijas del arameo Labán (véase Gn 28,2; 29-31; también Ez 16,3.45). Los vv. 8-9 subrayan el protagonismo salvífico de Yahvé: él es el que saca al pueblo de Egipto, le introduce en la tierra y se la da. Todo ello con mano y brazo (véase Dt 4,34; 5,15; 7,19; 11,2) fuertes, gran terror para los eipcios (véase Ex 14,24; 15,14-16; Dt 4,34; 34,12) y con señales y prodigios (véase Ex 4,21; Dt 6,22; 28,46). Algún comentarista sugiere que la expresión «tierra que mana leche y miel» (v. 9; véase comentario a Dt 6,3) hace referencia no tanto a una tierra fértil cuanto a una tierra sin cultivar. Una tierra desértica no tendría ningún atractivo y una tierra muy fértil de por sí no estaría supeditada a la condición del cumplimiento de la alianza. Precisamente, Jos 24,13 insinúa que esta tierra hay que trabajarla, aunque no produzca mucha fatiga hacerlo.

Tras esta confesión o testimonio el israelita deposita la ofrenda y

se arrodilla ante Yahvé (v. 10), después de lo cual lo celebrará y se regocijará, junto con el levita y el forastero, en agradecimiento a Yahvé por los bienes recibidos (v. 11; véase Dt 14,29; 16,11.14). La Misná castiga con cuarenta azotes a quien coma de las primicias antes de haber recitado sobre ellas el testimonio de Dt 26,5b-9 (*Makkot* 3,3).

El diezmo trienal (26,12-15)

12 Cuando el tercer año, el año* del diezmo, hayas acabado de
apartar el diezmo de toda tu cosecha y se lo hayas dado al levita, al
forastero, al huérfano y a la viuda, para que coman de ello en tus
ciudades y se sacien, 13 dirás en presencia de Yahvé tu Dios: «He
retirado de mi casa lo que era sagrado; se lo he dado al levita, al
forastero, al huérfano y a la viuda, según todos los mandamientos
que me has dado; no he traspasado ninguno de tus mandamientos
ni los he olvidado. 14 Nada de ello he comido estando en duelo, nada
he retirado hallándome impuro, nada he ofrecido a un muerto. He
escuchado la voz de Yahvé mi Dios y he obrado conforme a todo lo
que me has mandado. 15 Desde la morada de tu santidad, desde lo
alto de los cielos, contempla y bendice a tu pueblo Israel, así como
a la tierra que nos has dado como habías jurado a nuestros padres,
tierra que mana leche y miel.»

V. 12 Los LXX leen «darás el segundo diezmo».

Estos versículos retoman el tema del diezmo trienal mencionado en 14,28-29. Los beneficiarios de este diezmo debían ser los más necesitados de Israel, los levitas, el forastero, el huérfano y la viuda (v. 12; véase Nm 18,21-32; Dt 14,27). Por tanto, la confesión o testimonio de fe de los versículos precedentes debe ir unida al compromiso solidario de compartir con los más necesitados los bienes producidos por una tierra que es regalo de Yahvé. Acompaña a este diezmo una confesión en los vv. 13-14 que probablemente se justifica por el hecho de que, a diferencia del diezmo anual (véase 14,22-23), el trienal no se presentaba en el templo sino en las puertas de las casas o de la ciudad (véase 14,28). El v. 13a es el único lugar del Deuteronomio

donde se aplica el término “sagrado” a la ofrenda particular, mientras que en 12,26 se aplica a las ofrendas en general y en 26,15 al santuario celestial.

La confesión de los vv. 13b-14 (véase Sal 26,4-5) incluye la negativa a haber transgredido los mandamientos de Yahvé, comido de las ofrendas durante el duelo, retirado cualquier cosa de las ofrendas en estado de impureza (quizá vulnerando algunas de las prescripciones contempladas en 12,15-28 y 22,9) y ofrecido algo a un muerto. El conjuro 125 del *Libro de los Muertos* egipcio, sin ser estrictamente un paralelo más antiguo, ofrece la amplia “confesión negativa”, que debía realizar el difunto ante el tribunal de Osiris. La confesión «nada de ello he comido estando en duelo» (v. 14; Os 9,4 menciona el «pan de duelo»), más que a la posibilidad de la contaminación de la comida por contacto con un muerto (véase Lv 21,1; Nm 19,11-16), perspectiva más propia de la teología sacerdotal que de la deuteronómica, probablemente se refiera al hecho de no haber participado en ningún convite sacrificial cananeo, empleando en ello el diezmo para los necesitados de Israel, ni en ritual alguno de lamentación por el dios Baal, muerto durante la sequía y vuelto después a la vida, como se describe en el ciclo ugarítico de Baal (“El combate de Baal y Mot”; KTU 1.5-1.6; véase el comentario a Dt 14,1). Otros autores creen que se refiere más bien al sacrificio de niños al dios Mólec (véase Dt 12,30-31; 18,10-11).

La oración del v. 15 subraya, una vez más, que la fecundidad de la “tierra” (el suelo cultivable) depende exclusivamente de la bendición de Yahvé (véase 7,13; 28,4.11). Una bendición que ya se ha producido, porque Yahvé generosamente ya ha dado la “tierra” (el país) que había jurado a los patriarcas. La idea de que Yahvé contempla a su pueblo Israel, e incluso al mundo, aparece también en 1 R 8,43; Ba 2,16; Sal 11,4. Compárese la idea de la trascendencia celestial de Yahvé de este versículo con el equilibrio entre trascendencia e inmanencia que ofrece Dt 4,36.

Ratificación de la alianza (26,16-19)

16 En este día Yahvé tu Dios te manda practicar estos preceptos y estas normas; las guardarás y las practicarás con todo tu corazón

y con *todo tu ser*. [17] Hoy le has hecho decir a Yahvé que él será tu Dios y tú seguirás sus caminos, observarás sus preceptos, sus mandamientos y sus normas, y escucharás su voz. [18] Y Yahvé te ha hecho decir hoy que serás su pueblo propio, como él te ha dicho, y que tú deberás guardar todos sus mandamientos; [19] y que él te elevará en honor, renombre y gloria, por encima de todas las naciones que hizo, y que serás un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios, como él te ha dicho.

En una perfecta inclusión con 11,32 - 12,1, donde se repiten las expresiones «hoy», «cuidaréis de poner en práctica», «preceptos y normas», estos versículos culminan el Código Deuteronómico con la ratificación de la alianza en Moab (aunque el término "alianza" no aparecerá hasta 28,69) en forma de exhortación conclusiva. Unen también Dt 6-11 y Dt 12-26 con las bendiciones y maldiciones de Dt 28 (el capítulo 27 interrumpe este discurso lógico). La triple mención de «hoy» en estos versículos actualiza tanto los acontecimientos histórico-salvíficos como el compromiso de Israel para con Yahvé. El parenético v. 16 enfatiza el deber de cumplir los preceptos y normas de Yahvé «con todo tu corazón y con todo tu ser», es decir, de manera íntegra, casi amorosa, y no simplemente formalista o leguleya (véase Dt 6,5).

Los vv. 17-18 (véase 29,12) subrayan la aceptación recíproca del vínculo contraído entre Yahvé e Israel, que se puede sintetizar en la fórmula «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,33; Sal 95,7; véase, como antítesis, Os 1,9); reciprocidad que en Oseas adquiere tintes de esponsalidad (Os 2,21-23). Cada una de las partes no sólo alude a su deber, sino que obliga a la otra a declarar su compromiso. Israel se compromete a cumplir los preceptos, mandamientos y normas de Yahvé, escuchando su voz (v. 17; véase 4,30), y Yahvé se compromete a que Israel será su posesión particular (véase comentario a 7,6), a colocarlo por encima (lit. "alto"; en contraste con 7,7) de las naciones en honor, renombre y gloria (véase 28,1), y a que sea su pueblo santo, es decir, separado para él (vv. 18-19; como en Ex 19,3-6, aunque el Deuteronomio omite la expresión «reino de sacerdotes» de Ex 19,6). Esta fórmula de compromiso recíproco no es ajena a los antiguos tratados internacionales, como es el caso del tratado entre el

rey hitita Hattusili III y el faraón Ramsés II, quienes se intercambiaron las copias del tratado redactadas por cada uno. La fórmula es bilateral, pero esto no significa que exista igualdad entre Yahvé e Israel, pues Yahvé siempre está por encima dado que, además de ser Dios, la iniciativa y la orden parten de él, como ha dejado claro el v. 16. Aquí también se dan la mano la teología de la historia de la salvación (en particular la teología de la elección de Israel; véase 7,6-11) con la teología de la creación, ya que Yahvé ensalza a Israel sobre el resto de las naciones que él creó (véase 10,14; Sal 24,1). Esta teología deja las puertas abiertas, aunque aquí todavía no explicitada, a la universalización de la salvación de Yahvé para todas las naciones a través de Israel (véase 32,8-9; Gn 12,3; Is 49,6).

Inscripción de la Ley y ceremonias en los montes Ebal y Garizín (cap. 27)

**27 [1] Moisés y los ancianos de Israel dieron al pueblo esta orden:
«Guardad* todos los mandamientos que yo os prescribo
hoy. [2] El día que paséis el Jordán hacia la tierra que Yahvé tu Dios
te da, erigirás grandes piedras, las blanquearás con cal [3] y escribi-
rás en ellas todas las palabras de esta Ley, en el momento en que
pases* para entrar en la tierra que Yahvé tu Dios te da, tierra que
mana leche y miel, como te ha dicho Yahvé el Dios de tus padres.
[4] Y cuando hayáis pasado el Jordán, erigiréis estas piedras en el monte
Ebal*, como os lo mando hoy, y las blanqueareis con cal. [5] Levan-
tarás allí en honor de Yahvé tu Dios un altar de piedras, no las
labrarás con el hierro. [6] Harás el altar de Yahvé tu Dios con piedras
sin labrar, y sobre este altar ofrecerás holocaustos a Yahvé tu Dios.
[7] Allí también inmolarás sacrificios de comunión, comerás y te re-
gocijarás en presencia de Yahvé tu Dios. [8] Y escribirás en esas pie-
dras todas las palabras de esta Ley. Grábalas bien». [9] Después Moisés
y los sacerdotes levitas hablaron así a todo Israel: «Calla y escucha,
Israel. Hoy te has convertido en el pueblo de Yahvé tu Dios. [10] Escu-
charás la voz de Yahvé tu Dios y pondrás en práctica los manda-
mientos y preceptos que yo te prescribo hoy». [11] Y Moisés ordenó
aquel día al pueblo: [12] «Éstos son los que se situarán en el monte
Garizín para dar la bendición al pueblo, cuando hayáis pasado el**

Jordán: Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín. [13] Y éstos los que se situarán para la maldición en el monte Ebal: Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí. [14] Los levitas tomarán la palabra y dirán en voz alta a todos los hombres de Israel: [15] Maldito el hombre que haga un ídolo esculpido o fundido, abominación de Yahvé, obra de manos de artífice, y lo coloque en un lugar secreto. Y todo el pueblo dirá: Amén. [16] Maldito quien desprecie a su padre o a su madre. Y todo el pueblo dirá*: Amén. [17] Maldito quien desplace el mojón de su prójimo. Y todo el pueblo dirá: Amén. [18] Maldito quien desvíe a un ciego en el camino. Y todo el pueblo dirá: Amén. [19] Maldito quien tuerza el derecho del forastero, el huérfano o de la viuda. Y todo el pueblo dirá: Amén. [20] Maldito quien se acueste con la mujer de su padre, porque descubre el borde del manto de su padre. Y todo el pueblo dirá: Amén. [21] Maldito quien se acueste con cualquier bestia. Y todo el pueblo dirá: Amén. [22] Maldito quien se acueste con su hermana, hija de su padre o hija de su madre. Y todo el pueblo dirá: Amén. [23] Maldito quien se acueste con su suegra. Y todo el pueblo dirá: Amén. [24] Maldito quien mate a escondidas a su prójimo. Y todo el pueblo dirá: Amén. [25] Maldito quien acepte soborno para quitar la vida a un inocente. Y todo el pueblo dirá: Amén. [26] Maldito quien no mantenga las palabras de esta Ley, poniéndolas en práctica. Y todo el pueblo dirá*: Amén.»

V. 1 El texto hebreo dice «guarda», en singular, mientras que los LXX, la Vulgata y la versión siríaca traducen en plural.

V. 3 Los LXX añaden «el Jordán».

V. 4 El Pentateuco Samaritano, dada la exclusividad que tenía para los samaritanos el santuario del monte Garizín, sustituye «Ebal» por «Garizín».

V. 16 Los LXX y el Pentateuco Samaritano, aquí y a lo largo de los vv. 16-26, tienen el verbo en plural: «dirán».

V. 26 Además de los LXX y el Pentateuco Samaritano, 4QDeut^{c} tiene aquí también el verbo en plural.

Dado que interrumpe la continuación lógica de 26,19 en 28,1, y que menciona los montes Ebal y Garizín, geográficamente situados en el centro de la tierra prometida (lo que contrasta con el conjunto del segundo discurso de Moisés, localizado en las llanuras de Moab), este capítulo parece ser una interpolación tardía, formada por tres secciones heterogéneas y encabezadas cada una por una intervención

distinta de Moisés: vv. 1-8.9-10.11-26. La segunda sección (vv. 9-10), similar en parte a 26,17-19 y 28,1-2, parece haber sido creada para engarzar la sección primera con la tercera y encajarlas en el contexto del discurso de Moisés y el Código Deuteronómico, siguiendo la misma técnica repetitiva de 5,32-61 y 11,31 - 12,1 (véase el comentario a 12,1). No se trata de un capítulo redaccionalmente unitario, fundamentalmente porque los protagonistas que intervienen no son siempre los mismos: en el v. 1 los que hablan son Moisés y los ancianos, mientras que en el v. 9 hablan Moisés y los sacerdotes levitas, y en el v. 11 únicamente lo hace Moisés. Este capítulo alude claramente a 11,29-30. Algunos elementos comunes tanto a 11,29-30 como al cap. 27 pueden encontrarse en Jos 8,30-35.

El v. 1 introduce a los ancianos junto a Moisés, quienes adquirirán un protagonismo especial a medida que lo vaya perdiendo el propio Moisés con motivo de su próxima muerte (véase 5,23; 29,9; 31,9.28). Los vv. 1-8 recogen dos ceremonias distintas: la inscripción de la Ley en grandes piedras blanqueadas con cal (vv. 2-3.8) y el levantamiento de un altar de piedras en el monte Ebal (vv. 4-7). Algunos autores han sugerido, quizá sin evidencias sólidas, que esto sería reflejo de la existencia de tradiciones distintas relativas a ceremonias cultuales realizadas en santuarios rivales: uno en Siquén (el altar levantado en Ebal; vv. 4-7; véase Jos 8,30-35; 24) y otro en Guilgal (vv. 2-3.8; véase Jos 4,20). La referencia cronológica «el día que paséis el Jordán» (v. 2) es entendida por algunos comentaristas no necesariamente como el instante preciso de cruzar al otro lado del Jordán en un plazo máximo de veinticuatro horas, sino referida al momento de llegar a Siquén. El blanqueo con cal de las piedras para inscribir sobre ellas sigue la práctica egipcia. Esta inscripción sirve de memorial para el pueblo de que la tierra que ocupa es un don de Yahvé condicionado al cumplimiento de la Ley ("instrucción", en el v. 3; en paralelo con "mandamiento", refiriéndose al conjunto de leyes del Deuteronomio, en el v. 1). Una Ley que puede convertirse, en caso de incumplimiento, en testimonio contra Israel (véase 31,16-17.26). Sobre los emplazamientos de Ebal y Garizín, véase el comentario a 11,29-30.

Lo cierto es que la orden dada en los vv. 5-7 de levantar un altar de piedras en el monte Ebal sin la utilización del hierro (quizá por respe-

to a la propia tierra; véase Misná, *Middot* 3,4) parece contradecir lo estipulado en 12,10-15. El contenido de los vv. 5-7 es similar al de Ex 20,24-25 (ley del Código de la Alianza que permitía la diversidad de lugares de culto), pero su lenguaje es deuteronómico: «altar de Yahvé» (véase 12,27), «ofrecerás en él holocaustos» (véase 12,13-14), «allí comerás» (véase 12,7). ¿No se solucionaría el problema pensando que es un error interpretar que Dt 12 piensa implícitamente en el templo de Jerusalén, obviando que el texto, que no señala explícitamente ningún lugar, deja un futuro abierto a sucesivos emplazamientos en función de la voluntad de Yahvé? ¿Se trata de un añadido tardío que pretende socavar la ley del altar central o de situar éste en Siquén? ¿O se trata más bien de un intento por parte de los escribas que viven en el exilio babilónico de proponer que el altar de Siquén sustituya al destruido de Jerusalén? Otros alegan que este altar tiene como única finalidad la renovación de la alianza (la alusión a los holocaustos y sacrificios de comunión sería paralela a Ex 24,5) y que, en el momento de cruzar el Jordán, Yahvé todavía no habría señalado el lugar definitivo elegido por él. El v. 8 parece intentar paliar tímidamente esta confusión volviendo al tema de la inscripción de la Ley en piedras. La orden de grabarlas bien significa que la Ley debe quedar clara. El verbo traducido aquí como “grabar” es el mismo utilizado en 1,5 para decir que Moisés comenzó a promulgar la Ley.

Los vv. 9-10 hacen volver al lector al “hoy” de las llanuras de Moab con el lenguaje, como se ha dicho, de 26,16-19 y 28,1. Desaparecen los ancianos del v. 1 y aparecen los sacerdotes levitas junto a Moisés (v. 9), quienes se convertirán, junto con los ancianos de Israel, en los custodios del arca y de la Ley contenida en ella (véase 31,9). La llamada al silencio del v. 9 evoca la expectación por un evento de gran importancia, como es en este caso la proclamación de Israel como pueblo de Yahvé o la inminencia de una intervención del propio Yahvé (véase Is 41,1; Ha 2,20; Sal 76,9). El v. 10 exhorta a escuchar y cumplir los mandamientos de Yahvé. Como ya se ha dicho, Israel, para el Deuteronomio, se constituye como pueblo de Yahvé no tanto en el Sinaí/Horeb cuanto a la entrada de la tierra prometida.

En el v. 11 Moisés, esta vez solo, vuelve a tomar la palabra para introducir y ordenar dos ceremonias originariamente distintas: una

distribución a partes iguales de las tribus para dar bendiciones y maldiciones (vv. 11-13; véase 11,29), y una proclamación a cargo de los levitas de doce maldiciones a las que el pueblo responde con un "amén" (vv. 14-26). Las tribus de Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín bendecirán al pueblo desde el monte Garizín, mientras que las tribus de Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí lo maldecirán (se sobreentiende en caso de incumplimiento de la Ley) desde el monte Ebal. Las tribus que imparten las bendiciones conforman geográficamente las tribus centrales de Judá y las que ocuparán la llanura del reino del Norte, mientras que las que imparten las maldiciones son las periféricas a Galilea y las situadas al este del Jordán. Por otro lado, las tribus que bendicen son todas descendientes del matrimonio de Jacob con sus esposas principales, Lía y Raquel, mientras que las que maldicen, a excepción de Rubén y Zabulón, lo son de las siervas de éstas, Bilhá y Zilpá (véase Gn 35,23-26; también Gn 46,8-25; 49,2-27; Ez 48,31-34). Algún autor sugiere que las que bendicen son las tribus que el rey Josías pudo incorporar a su reino, mientras que las que maldicen fueron las que se consideraron "perdidas". La distribución y colocación de las tribus es un tanto distinta en la ceremonia descrita en Jos 8,30-35: todo Israel, incluidos los forasteros, «se colocaron la mitad en la falda del monte Garizín y la otra mitad en la falda del monte Ebal» (Jos 8,33).

Los levitas del v. 14 que proclamarán una serie de maldiciones (detalladas en los vv. 15-26) probablemente sean los sacerdotes levitas del v. 9, lo que les distinguiría del resto de miembros de la tribu de Leví, que se encuentran en el monte Garizín anunciando las bendiciones. En Ne 8,7-8 son precisamente los levitas los que explican, junto con Esdras, la Ley. Curiosamente, en ningún lugar se describe el contenido de las bendiciones (a diferencia del cap. 28, que despliega tanto las bendiciones como las maldiciones). La Misná interpreta que se trata de las antítesis de las maldiciones, pero lo cierto es que no hay ninguna evidencia al respecto (*Sotá* 7,5).

La liturgia expresada en los vv. 15-26 contiene una serie de doce maldiciones, cuyo origen, difícil de delimitar, es distinto al de las maldiciones de 28,15-68. Todas las sentencias comienzan con "maldito", término al que sigue la descripción del delito (en participio masculino

con complemento directo), y concluye con la frase uniforme «Y todo el pueblo dirá: ¡Amén!». La primera (v. 15) y la última (v. 26, cuya referencia a la Ley hace inclusión con el v. 3) afectan a las relaciones con Yahvé y al cumplimiento global de la Ley, respectivamente, y enmarcan las otras diez maldiciones. Éstas, comprendidas en los vv. 16-25, conforman el núcleo de las maldiciones y afectan primariamente a delitos interhumanos. Se interpela a los hombres, a los adultos, a los casados (27,20-23), a los ciudadanos con capacidad jurídica (27,19.25) y a los terratenientes (27,17). Las maldiciones no castigan un determinado delito con la pena capital, sino que son una especie de autocondena por todo delito, una amenaza de sanción para el caso de prevaricación. Los delincuentes son expulsados de la comunidad. El objetivo de estas maldiciones, aunque no explicitado aquí, bien podría ser el de extirpar el mal de en medio de Israel (véase 21,21). Otros textos del AT ofrecen compendios de lo que el antiguo Israel consideraba como la forma correcta de actuar tanto religiosa como éticamente (véase Jb 31; Sal 15; Ez 18).

El v. 15 maldice a todo aquél que cometa idolatría, lo cual es "abominación", haciendo cualquier tipo de ídolo y guardándolo en secreto (Ex 20,3-5; 34,17; Dt 4,16.23.25; 5,8-10; véase el comentario a Dt 4,15-20). Los profetas (véase Is 40,19-20; 41,7; 44,9-20; 45,16; Os 8,6; 13,2; Jr 10,1-16) y la literatura sapiencial (especialmente Sb 13-14) se mostrarán rotundos e irónicos contra los ídolos de hechura humana. El v. 16 maldice a quien desprecie a su padre o a su madre (véase Ex 21,17; Lv 20,9; Dt 21,18-21; Pr 20,20; Mc 7,10; Mt 15,4). Despreciar a los padres es lo opuesto a honrarlos (véase 5,16 y su comentario), aunque quizá no sea tan extremo como el "maldecir" de Ex 21,17. La maldición del v. 17 contra el que desplace el mojón de su prójimo evoca 19,14 (véase el comentario a este texto). El v. 18 maldice a quien desvíe a un ciego de su camino. Lv 19,14 prohíbe igualmente este acto junto al de maldecir a un mudo. Este tipo de normas a favor de los discapacitados están ausentes de los códigos legales del Próximo Oriente antiguo. Ireneo de Lyón aplicará este versículo a los gnósticos, quienes conducen al ciego fuera del camino (*Contra los herejes* III 5,2). El v. 19 maldice a quien tuerce el derecho del forastero, del huérfano o de la viuda (véase Ex 22,20), preocupación recurrente en el Deuteronomio (véase Dt 10,18; 14,29; 16,11-14; 24,17-22; 26,12-13),

como ya hemos comprobado.

Los vv. 20-23 contemplan una serie de maldiciones contra ciertos actos de índole sexual, también prohibidos en el Código de Santidad en una lista más completa (véase Lv 18), en particular las relaciones sexuales con la esposa del padre (v. 20; Lv 18,8; 20,11; véase el comentario a 23,1), con cualquier bestia (v. 21; véase Ex 22,18; Lv 18,23; 20,15), con la hermana, sea hija de padre o madre (v. 22; Lv 18,9; véase Dt 25,5-10), y con la suegra (v. 23; véase Lv 18,8). El Código de Hammurabi (CH 157-158) y las leyes hititas (LH 189) condenan igualmente el incesto con la madre. El rechazo al bestialismo (v. 21), además de por razones estrictamente sexuales, podría estar motivado por sus connotaciones idolátricas: en *Los amores de Baal y Anat*, Baal copula con varias novillas, sustitutas de la diosa Virgen Anat, en un intento de escapar de Mot, el dios de la muerte y la esterilidad (KTU 1,10-11). Los vv. 20.22-23 prohíben las relaciones sexuales entre un hombre y cualquier mujer que sean consanguíneos de primer o segundo grado, o con cualquier mujer que se convierte en pariente cercano por un matrimonio previo con un varón pariente de sangre. El profeta Ezequiel denuncia la violación de estos mandatos cometida en Jerusalén (Ez 22,10-11). En definitiva, se prohíben aquellas uniones sexuales que confundirían los roles sociales dentro de la familia, de tal manera que llegara a ser imposible para sus miembros situarse claramente dentro de la comunidad.

El v. 24 maldice a quien asesina a escondidas a su prójimo, aludiendo quizá al caso planteado en 21,1-9. El v. 25, vinculado al anterior, maldice a quien acepte soborno para asesinar a un inocente (véase 16,19; 19,10; 21,8). El Código de Alianza condenaba cualquier tipo de soborno porque pervierte las causas justas (Ex 23,8). El v. 26 concluye la lista de maldiciones con la maldición general contra quien no cumpla cualquiera de las normas de la Ley. Es probable que inicialmente se refiriera a la inscrita en las piedras (v. 8), pero su redacción parece evocar todas las leyes contempladas en el Deuteronomio (véase 17,19; 28,58; 29,28; 31,12.14; 32,46).

La interpretación de este versículo ha sido fuente de controversias dentro y fuera del Judaísmo. La escuela de Hillel opinaba que el cumplimiento del 51% de la Ley podía permitir que el judío alcanzara la otra vida, pero la escuela rigorista de Shammai entendía que el cum-

plimiento del 99% era un fracaso. Si a esto se añade que propiamente el israelita no es libre para elegir cumplir la Ley (ya que es su deber por formar parte del pueblo elegido, razón por la que su cumplimiento no le añade mérito alguno ante Yahvé), sino únicamente lo es para incumplirla (lo que le acarrearía una serie de maldiciones), puede entenderse mejor que Pablo se apoyara en Dt 27,26 para explicar que Cristo libera de la maldición de la Ley (Gal 3,8-14).

Bendiciones y promesas (28,1-14)

**28 1 Y si tú escuchas de verdad la voz de Yahvé tu Dios, cui-
dando de practicar todos los mandamientos que yo te pres-
cribo hoy, Yahvé tu Dios te levantará por encima de todas las na-
ciones de la tierra, 2 y vendrán sobre ti y te alcanzarán todas las ben-
diciones siguientes, por haber escuchado la voz de Yahvé tu Dios.
3 Bendito serás en la ciudad y bendito serás en el campo. 4 Bendito
el fruto de tu vientre, el fruto de tu suelo y el fruto de tu ganado,
el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas. 5 Benditas tu cesta y
tu artesa. 6 Bendito serás cuando entres y bendito serás cuando
salgas. 7 A los enemigos que se levanten contra ti, Yahvé los con-
vertirá en vencidos: por un camino saldrán a tu encuentro, y por
siete caminos huirán de ti. 8 Yahvé mandará a la bendición que esté
contigo, en tus graneros y en tus empresas, y te bendecirá en la
tierra que Yahvé tu Dios te da. 9 Yahvé te establecerá como el pue-
blo consagrado a él, como te ha jurado, si tú guardas los manda-
mientos de Yahvé tu Dios, y sigues sus caminos. 10 Todos los pue-
blos de la tierra verán que sobre ti es invocado el nombre de Yahvé
y te temerán. 11 Yahvé te hará rebosar de bienes: del fruto de tu vien-
tre, del fruto de tu ganado y del fruto de tu tierra*, en esta tierra que
él juró a tus padres que te daría. 12 Yahvé abrirá para ti los cielos,
su rico tesoro, para dar a su tiempo la lluvia necesaria a tu tierra
y para bendecir todas tus empresas. Prestarás a naciones numero-
sas, y tú no tendrás que tomar prestado. 13 Yahvé te pondrá a la
cabeza y no a la cola; siempre estarás encima y nunca debajo, si
escuchas los mandamientos de Yahvé tu Dios, que yo te prescribo
hoy, guardándolos y poniéndolos en práctica, 14 si no te apartas ni
a derecha ni a izquierda de ninguna de estas palabras que yo os**

prescribo hoy, yendo en pos de otros dioses a servirles.

V. 11 Los LXX cambian el orden de esta secuencia anteponiendo el «fruto de tu tierra» a «el fruto de tu ganado», tal como estaba en el v. 4.

Este capítulo, el más largo del Deuteronomio, puede dividirse en dos partes claramente desproporcionadas: a) 28,1-14 (bendiciones y promesas); b) 28,15-68 (maldiciones y amenazas). La *Nueva Biblia de Jerusalén* divide este segundo bloque entre los vv. 15-46 (que titula "Las maldiciones") y los vv. 47-68 (que titula "Perspectivas de guerra y de destierro"). Los comentaristas, aunque no todos, generalmente sitúan el v. 69 (formalmente muy parecido a 1,1; 4,3, y 33,1, que son inscripciones y no cláusulas finales) como el arranque del tercer discurso de Moisés, y lo unen a 29,1, y así lo hace también la *Nueva Biblia de Jerusalén*.

Las bendiciones de los vv. 1-6 y las maldiciones de los vv. 15-19 parecen constituir el núcleo más antiguo de este capítulo, porque ambas secciones oponen los términos "bendecido" y "maldito", que no aparecen en el resto del capítulo, y porque las maldiciones de los vv. 16-19 son el claro reverso de las bendiciones de los vv. 3-6. El resto, más que bendiciones y maldiciones, son propiamente promesas y amenazas añadidas posteriormente. Las promesas de los vv. 7-14 y las amenazas de los vv. 20-44 (cuyo contenido es muy similar al de los tratados de vasallaje del año 672 a.C. entre el rey asirio Asaradón y los reyes medos) se corresponden entre sí, y las amenazas comprendidas en los vv. 45-57 y 58-68 fueron añadidas algo más tardíamente.

Este capítulo tiene el estilo y estructura propios del final de un código de leyes: una exhortación a cumplirlas, una serie de bendiciones para quien las cumpla, y otra de maldiciones para quien las infrinja. Ésta es una característica común a muchos códigos del Próximo Oriente antiguo y a otros del AT, como el Código de la Alianza (Ex 23,20-33) y el Código de Santidad (Lv 26), que presentan un final muy semejante, al igual que Jos 24,20, que lo hace de manera muy resumida. Se constata, en el caso de Dt 28, una gran desproporción entre el número de versículos dedicados a las bendiciones o promesas (14) y el número de versículos dedicados a las maldiciones o amenazas (54), pero esto también ocurre con el Código de Hammurabi (16 y 282

líneas, respectivamente) y el de Santidad (13 y 26 versículos). En el NT no se encuentran códigos legales en sentido estricto, pero la versión lucana de las Bienaventuranzas (Lc 6,20-23), que añade una serie de maldiciones (Lc 6,24-26), recuerda un tanto la estructura final de los mismos (véase también Gal 5,9-12). En todo caso, las bendiciones deben distinguirse de las bienaventuranzas o macarismos, que en el AT son propiamente augurios de felicidad (véase 1 R 10,8; Sal 1; 128), y cuyo polo opuesto son las malaventuranzas (véase Is 5,8-9.20-21; Ha 2,6-7; Mi 2,1), generalmente precedidas por un "ay".

Los vv. 1-2 (en paralelo con los vv. 13-14 y similares en contenido a 26,18-19) conforman una introducción a la lista de bendiciones. La condición para conseguirlas y para que Yahvé ensalce a Israel sobre las demás naciones es el cumplimiento de sus preceptos. Los vv. 3-5 aluden a la fecundidad del campo y del ganado. En particular, el v. 4, similar en parte a 7,13, sintetiza esta bendición con la referencia a la fecundidad de la mujer («bendito el fruto de tu vientre»; véase Lc 1,43), del campo y del ganado. Algunos comentaristas ven aquí una desmitologización ("despersonalización" señala algún autor) de las divinidades responsables de la fecundidad, particularmente de Astarté (véase el comentario a 7,13). El v. 6 se refiere a las actividades cotidianas: salir al campo a trabajar por la mañana y volver por la tarde a casa (véase Gn 28,15; Sal 121,8; Tb 5,17).

El v. 7 promete que Yahvé otorgará la victoria a Israel contra sus enemigos, los cuales se verán obligados a huir. En el v. 8 la bendición aparece personificada y enviada por Yahvé «para que esté contigo». Es una bendición de los graneros, de las empresas y, genéricamente, de la tierra (el país). El v. 9 evoca la consagración de Israel como pueblo santo (véase 26,18-19) y su condicionalidad al cumplimiento de los mandamientos de Yahvé. El v. 10 enfatiza que Yahvé es el dueño y protector de Israel, por lo que el resto de naciones lo temerán (véase Jr 14,9). Este versículo recuerda un tanto a la formulación de la promesa a Abrahán, a través de quien podrán ser bendecidas todas las naciones (véase Gn 12,1-3). El nombrar o invocar el nombre de alguien (en este caso una divinidad) es una fórmula jurídica de reconocimiento de pertenencia o posesión (véase 2 S 12,28; Is 4,1; Am 9,12). En la teología del AT, conocer el nombre de Yahvé es un paso previo para que las naciones extranjeras consigan también su salva-

ción (véase Is 19,19-22; Am 9,12; Jr 12,14-17). El v. 11 está parcialmente en paralelo con el v. 4 y vuelve a repetirse en 30,9. Los vv. 12-13 enfatizan la prosperidad económica de Israel tanto en el ámbito agrícola, favorecido por las lluvias enviadas por Yahvé a su tiempo (v. 12a; véase Dt 11,11.14; Ml 3,10), como en el comercial-financiero, por el que Israel pasará a ser una nación prestamista (v. 12b), colocándose a la cabeza de las naciones (v. 13a; véase 15,6), siempre y cuando cumpla los mandamientos de Yahvé (vv. 13b-14). Es probable que estos versículos encierren también el deseo de liberarse del yugo asirio que situaba a Israel, conquistado desde el 722 a.C., y a Judá, que debía pagarle tributo en tiempos de Josías, "a la cola" de las naciones.

Maldiciones y amenazas (28,15-68)

15 Pero si desoyes la voz de Yahvé tu Dios, y no cuidas de practi-
car todos sus mandamientos y sus preceptos, que yo te prescribo hoy,
te sobrevendrán y te alcanzarán todas las maldiciones siguientes:
16 Maldito serás en la ciudad y maldito serás en el campo. 17 Maldita
tu cesta y tu artesa. 18 Maldito el fruto de tu vientre y el fruto de tu
tierra, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas. 19 Maldito serás
cuando entres y maldito serás cuando salgas. 20 Yahvé enviará con-
tra ti la maldición, el desastre, la amenaza, en todas tus empresas,
hasta que seas exterminado y perezcas rápidamente*, a causa de
la perversidad de tus acciones por las que me habrás abandonado.
21 Yahvé hará que se te pegue la peste, hasta que te haga desapare-
cer de esa tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión.
22 Yahvé te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de gangrena, de
sequía*, de tizón y de añublo, que te perseguirán hasta que perez-
cas*. 23 Los cielos de encima de tu cabeza serán de bronce, y la tie-
rra de debajo de ti será de hierro. 24 Yahvé dará como lluvia a tu tie-
rra polvo y arena, que caerán del cielo sobre ti hasta tu destrucción.
25 Yahvé hará que sucumbas ante tus enemigos: por un camino sal-
drás hacia ellos, y por siete caminos huirás delante de ellos, y serás
el espanto de todos los reinos de la tierra. 26 Tu cadáver será pasto
de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra, sin que
nadie las espante. 27 Yahvé te herirá con úlceras de Egipto, con
tumores, con sarna y con tiña, de las que no podrás sanar. 28 Yahvé

te herirá de delirio, de ceguera y de pérdida de sentidos; [29] andarás
a tientas en pleno mediodía como el ciego anda a tientas en la oscu-
ridad, y no llegarás a término en tus caminos. Estarás oprimido y
despojado toda la vida, y no habrá quien te socorra. [30] Te desposa-
rás con una mujer y otro hombre la hará suya; edificarás una casa
y no la habitarás; plantarás una viña y no disfrutarás de ella. [31] Tu
buey será degollado en tu presencia, y no comerás de él; tu asno
será robado en tu presencia, y no se te devolverá; tus ovejas serán
entregadas a tus enemigos, y no habrá quien te auxilie; [32] tus hijos
y tus hijas serán entregados a otro pueblo; y tus ojos lo estarán vien-
do y se consumirán por ellos todos los días de tu vida, sin poder
hacer nada. [33] El fruto de tu tierra y toda tu fatiga lo comerá un pue-
blo que no conoces. No serás más que un explotado y oprimido toda
la vida. [34] Y te volverás loco ante el espectáculo que verás con tus
ojos. [35] Yahvé te herirá de úlceras malignas en las rodillas y en las
piernas, de las que no podrás sanar, desde la planta de los pies has-
ta la coronilla de la cabeza. [36] Yahvé te llevará, a ti y al que hayas
puesto sobre ti, a una nación que ni tú ni tus padres conocíais, y allí
servirás a otros dioses, de madera y de piedra. [37] Serás el asombro,
el refrán y la irrisión de todos los pueblos a donde Yahvé te conduz-
ca. [38] Echarás en tus campos mucha semilla y cosecharás poco, por-
que la asolará la langosta. [39] Viñas plantarás y las trabajarás, pero
vino no beberás ni recogerás nada, porque el gusano las devorará.
[40]Olivos tendrás por todo tu territorio, pero con aceite no te ungi-
rás, porque tus olivos caerán. [41] Hijos e hijas engendrarás, pero no
serán para ti, porque irán al cautiverio. [42]Todos tus árboles y los fru-
tos de tu tierra serán presa de los insectos. [43] El forastero que vive
en medio de ti subirá a tu costa cada vez más alto, y tú caerás cada
vez más bajo. [44]Él te prestará, y tú no le prestarás a él; él estará a la
cabeza y tú a la cola. [45] Todas estas maldiciones caerán sobre ti, te
perseguirán y te alcanzarán hasta destruirte, por no haber escucha-
do la voz de Yahvé tu Dios, guardando los mandamientos y los pre-
ceptos que él te ha prescrito. [46] Serán como una señal y un prodigio
sobre ti y sobre tu descendencia para siempre. [47] Por no haber ser-
vido a Yahvé tu Dios en la alegría y la dicha de corazón, cuando
abundabas en todo, [48] servirás a tus enemigos, los que Yahvé envia-
rá contra ti, con hambre, con sed, con desnudez y con privación de

todo. Él pondrá en tu cuello un yugo de hierro hasta que te destru-
ya. 49 Yahvé levantará contra ti una nación venida de lejos, de los
extremos de la tierra, como el águila que se cierne; una nación de
lengua desconocida para ti, 50 una nación de rostro fiero, que no
respetará al anciano ni tendrá compasión del niño. 51 Comerá el
fruto de tu ganado y el fruto de tu suelo, hasta destruirte; no te deja-
rá ni trigo, ni mosto, ni aceite, ni los partos de tus vacas, ni las crías
de tus ovejas, hasta acabar contigo. 52 Te asediará en todas tus ciu-
dades, hasta que caigan en toda tu tierra tus murallas más altas y
más fortificadas, en las que tú habías puesto tu confianza. Te ase-
diará en tus ciudades, en toda la tierra que te haya dado Yahvé tu
Dios. 53 Comerás el fruto de tu vientre, la carne de tus hijos y de tus
hijas que te haya dado Yahvé tu Dios, en el asedio y la angustia a
que te reducirá tu enemigo. 54 El hombre más delicado y tierno de
entre los tuyos mirará con malos ojos a su hermano, y a la mujer
que se acostaba en su seno y a los hijos que le queden, 55 para no
compartir con ellos la carne de sus hijos que él se va a comer, pues
no le ha quedado ya nada, por el asedio y la angustia a que tu ene-
migo te reducirá en todas tus ciudades. 56 La más delicada y tierna
de las mujeres de tu pueblo, la que no hubiera osado posar en tierra
la planta de su pie, mirará con malos ojos al hombre que se acosta-
ba en su seno, y a su hijo y a su hija, 57 y a la placenta que sale entre
sus piernas y a los hijos que dé a luz, pues los comerá a escondidas,
por la falta de todo, en el asedio y la angustia a que te reducirá tu
enemigo en todas tus ciudades. 58 Si no cuidas de poner en práctica
todas las palabras de esta Ley escritas en este libro, temiendo a ese
nombre glorioso y temible, a Yahvé tu Dios, 59 Yahvé hará terribles
tus plagas y las plagas de tu descendencia: plagas grandes y durade-
ras, enfermedades perniciosas y tenaces. 60Hará caer de nuevo
sobre ti aquellas epidemias de Egipto a las que tanto miedo tenías,
y se pegarán a ti. 61 Más todavía, todas las enfermedades y plagas
que no se mencionan en el libro de esta Ley*, las suscitará Yahvé
contra ti, hasta destruirte. 62 No quedaréis más que unos pocos
hombres, vosotros que erais tan numerosos como las estrellas del
cielo, por haber desoído la voz de Yahvé tu Dios. 63 Y sucederá que
lo mismo que Yahvé se complacía en haceros el bien y en multipli-
caros, así se gozará en perderos y destruiros. Seréis arrancados de

**la tierra adonde vas a entrar para tomarla en posesión. 64 Yahvé te
dispersará entre todos los pueblos, de un extremo a otro de la tie-
rra, y allí servirás a otros dioses, de madera y de piedra, que no
conocíais ni tú ni tus padres. 65 No hallarás sosiego en aquellas
naciones, ni habrá descanso para la planta de tus pies, sino que
Yahvé te dará allí un corazón tembloroso, y languidez de ojos y
ansiedad de alma. 66 Tu vida estará ante ti como pendiente de un
hilo, tendrás miedo de noche y de día, y no tendrás seguridad ni de
tu vida. 67 Por la mañana dirás: «¡Quién me diera que anocheciese!»,
y por la tarde dirás: «¡Quién me diera que amaneciese!», a causa del
espanto que estremecerá tu corazón y del espectáculo que verán tus
ojos. 68 Yahvé volverá a llevarte a Egipto en barcos, por ese camino
del que yo te había dicho: «No volverás a verlo más». Y allí os ofre-
ceréis en venta a vuestros enemigos como esclavos y esclavas, pero
no habrá ni comprador.**

V. 20 El Pentateuco Samaritano, los LXX, la Vulgata y la versión siríaca leen «hasta que (Yahvé) te extermine y te haga perecer».

V. 22 (a) «sequía», siguiendo a la Vulgata. El TM dice «espada», seguida por los LXX («carnicería»).

(b) El Pentateuco Samaritano, los LXX y la versión siríaca leen «hasta que ellos te destruyan».

V. 61 El «libro de esta Ley» contrasta con la fórmula más común «este libro de la Ley» de 29,20; 30,10; 31,26.

El v. 15, del mismo modo que los vv. 1-2 con las bendiciones y promesas, introduce las maldiciones y amenazas. Las maldiciones de los vv. 16-19 son la antítesis exacta, aunque presentadas en orden inverso, a las bendiciones de los vv. 3-6. El v. 20 contiene tres términos estrechamente asociados a las fórmulas de maldición o execración: "maldición", "desastre" y "amenaza" (o "reprensión"), que sintetizan las calamidades que esperan a Israel en caso de no cumplir los preceptos de Yahvé. Los vv. 21-22 amenazan con toda clase de pestes y enfermedades (en el v. 22 concretamente siete, número de plenitud: cuatro que afectan al hombre y tres a la cosecha), algunas de las cuales pueden entenderse como "enfermedades" que afectan a la tierra (e indirectamente al hombre), como es el caso de la sequía, del tizón y del añublo o quizá mildeu (véase Am 4,9).

Las amenazas que siguen hasta el v. 44 (los vv. 23-42 forman un quiasmo) pueden distribuirse de la siguiente manera: a) desastres de carácter agrícola (vv. 23-24.38-42); b) derrota y oprobio ante los enemigos (vv. 25-26.36-37); c) amenaza de todo tipo de úlceras (vv. 27.35); d) ceguera y locura (vv. 28-29a.34); e) opresión y explotación (vv. 29b.33b); f) inutilidad de todas las acciones y bienes propios porque serán disfrutadas por otros (vv. 30-33a; el v. 41, por su contenido, encajaría bien aquí); g) prevalencia de los extranjeros residentes sobre los propios israelitas (vv. 43-44; en clara oposición a los vv. 12b-13a).

La imagen del cielo de bronce y la tierra de hierro (v. 23), metáfora de la sequía (véase Am 4,7) y de la esterilidad de la tierra, aparece también en el tratado entre el rey asirio Asaradón y Baal de Tiro (líneas 528-532), en el Código de Santidad (Lv 26,19; aunque aquí se invierten los términos: cielo de hierro y tierra de bronce), y en un texto aramaico de escritura demótica, perteneciente a una comunidad aramea del Alto Egipto de los siglos IV-III a.C.

Los vv. 25-26 amenazan con la derrota total a manos del enemigo y el oprobio de los cadáveres («tu cadáver»; en hebreo en singular colectivo) pasto de las aves y bestias carroñeras, insepultos y deshonrados (véase 1 S 31,8-10; Jos 8,9 y 2 R 9,30-37), convirtiéndose así en espanto para todos los reinos de la tierra (véase Jr 24,9-10).

Los vv. 27-29 describen una situación caótica, de pérdida de sentidos y particularmente de ceguera, causa de desorientación total (vv. 28-29a; véase Lv 19,14; Dt 27,18). Las plagas de Egipto (v. 27; véase Ex 7-11), particularmente la de las úlceras (véase Ex 9,8-12; Dt 28,35), se vuelven esta vez contra Israel (véase Dt 7,15; 28,60), quien no encontrará socorro alguno (v. 29b), ni humano (véase Dt 22,27) ni divino (véase Is 43,3; Sal 7,10). Algunos identifican los "tumores" del v. 27 con las hemorroides, y otros interpretan que los síntomas del v. 28 son consecuencia de la sífilis, lo que indicaría que los israelitas, al desobedecer a Yahvé, se entregarían a la depravación sexual.

Los vv. 30-33a reflejan el expolio de los enemigos contra los israelitas, quienes, en contradicción con 20,5-7, no podrán gozar de sus esposas, de sus hijos, de su ganado ni del fruto del campo trabajado por ellos (véase Lv 26,16; Jc 6,2-4). Los profetas en ocasiones amenazaban de la misma manera (véase Am 5,11; Mi 6,15; Jr 5,17; Is 62,8-9). El contenido de los vv. 27-33 es muy similar al de las líneas 39-42 del

mencionado tratado de Asaradón, las cuales atribuyen tales amenazas a las divinidades Sin (la Luna), Shamas (el Sol) y Venus.

Los vv. 33b-35 reflejan, en orden inverso, lo dicho en los vv. 27-29. Los vv. 36-37, con un lenguaje claramente deuteronómico, amenazan con el exilio durante el periodo monárquico («al rey que hayas puesto sobre ti»; véase 17,15) y con la idolatría a «dioses de madera y piedra» (véase 4,28; 29,16). La expresión «nación que ni tú ni tus padres conocíais» se refiere a una distinta de Egipto. Quizá Asiria, que conquistó Israel deportando a sus elites a Nínive (véase 2 R 17,4-6; Os 9,3; 11,5), o Babilonia, que acabó con Judá en el 587 a.C. (véase 2 R 25,7.11). Independientemente de que estos versículos se escribieran después de cualquiera de estos acontecimientos, a modo de *vaticinia ex eventu*, es claro que denotan una cierta animadversión contra la figura del rey, al estilo de 1 S 12,25. Los vv. 38-42 desarrollan el contenido de la maldición del v. 18 (la antítesis de 7,13), aunque el v. 41 encaja mejor en el contexto de los vv. 30-33a. Los vv. 43-44, en oposición a los vv. 12-13, describen el dominio del extranjero residente sobre el israelita en su propio país. Estas maldiciones se cumplirán por no haber observado los mandamientos y preceptos de Yahvé (v. 45) y serán una «señal y un prodigio» (v. 46) para Israel y toda su descendencia. El término hebreo para "señal" (a veces sinónimo de "prodigio, maravilla"; véase Ex 4,21) aparece 78 veces en el AT y suele emplearse para referirse a un suceso natural o a un fenómeno sobrenatural que confirma la verdad de lo dicho por Yahvé o por un profeta (véase Ex 3,12; 1 S 10,7.9; 2 R 19,29; 20,8-9; Is 7,11.14; Jr 44,29). La señal de Ex 3,12 (episodio de la zarza ardiendo) era de apoyo a Moisés. Aquí, la señal y el prodigio se vuelven contra un Israel amenazado de aniquilación total.

Los vv. 47-57 y 58-68 conforman un claro añadido a la serie anterior de bendiciones y maldiciones que culminaba en el v. 46. Los vv. 47-57 describen el dramático panorama de la guerra y el asedio previos al destierro. El Código de Santidad también amenaza de manera similar (véase Lv 26,14-46), pero quizá subraya más el hecho de que es Yahvé mismo quien infligirá directamente ese daño a su pueblo (véase Lv 26,23-25). El Código Deuteronómico introduce la mediación de una nación para realizar tal castigo: «Yahvé levantará contra ti una nación» (v. 49). Esta nación de lengua desconocida (véase Is 28,11; 33,19; Jr 5,15b) viene de lejos (véase Is 5,26; Jr 5,15a; Ba 4,15) y es comparada con un águila que se cierne (véase Os 8,1; Jr 48,40; 49,22; Ha 1,8) con-

tra Israel, es decir, la antítesis de la imagen de Yahvé como águila protectora de Ex 19,4 y Dt 32,11. Los vv. 47-48 contrastan radicalmente entre sí: al rechazo del servicio a Yahvé, fuente de alegría y dicha (v. 47; véase Jr 5,19) se antepone el servicio a los enemigos, causa de toda privación (v. 48a), y el yugo impuesto por el propio Yahvé (v. 48b). El v. 51 detalla este expolio con un resumen de los vv. 31 y 33, y el v. 52 describe un asedio cuya defensa y confianza en las altas y fuertes murallas son inútiles, por lo que supone de desconfianza en el propio Yahvé, que les animó a no temer las murallas enemigas (véase 1,28-29).

Los vv. 53-57 describen, como consecuencia del asedio, una brutal hambruna que desembocará en el canibalismo más despiadado y en la desconfianza incluso hacia los seres más queridos (esposos e hijos), de los que no se librarán ni siquiera las más delicadas mujeres, que devorarán a sus propios hijos nada más nacer junto con la placenta (la expresión «que sale entre sus piernas» es un eufemismo para designar los genitales; véase Gn 24,9; Ex 4,25; Is 7,20). Esta cruel y antinatural práctica se hizo realidad en la historia de Israel, particularmente durante las guerras arameas (véase 2 R 6,28-29) y tras la destrucción de Jerusalén previa al exilio babilónico (véase Jr 19,9; Ez 5,10; 2 R 6,28-29; Lm 2,20; 4,10). Mi 3,2-3 utilizará la imagen del canibalismo en sentido metafórico. Flavio Josefo describió crudamente el canibalismo que se practicó en los peores momentos del asedio a Jerusalén durante la primera guerra judía contra los romanos (*La guerra de los judíos* VI,201-213), pero, ingenua o interesadamente, obvió los textos bíblicos arriba mencionados al afirmar que nunca antes se había producido una práctica semejante entre los judíos.

Los vv. 58-68 conforman el cenit de las maldiciones y amenazas contra Israel en el caso de no poner en práctica «las palabras de esta Ley escritas en este libro» (v. 58; véase 1,5; 29,20; 30,10; 31,9.26): Yahvé, cuyo nombre es glorioso y temible (véase Sal 99,3; 111,9), le castigará con las mismas plagas con las que azotó a Egipto, y aún con peores, y le obligará a retornar a la esclavitud en Egipto, en una especie de anti-éxodo. Únicamente en Dt 28-31 se dice que la Ley ha sido escrita en un libro (28,58.61; 29,19-20.26; 30,10; 31,24.26), aunque en 27,2-3 ya se ordenó que fuera escrita en piedras una vez pasaran los israelitas el Jordán. Como consecuencia de las plagas y enfermedades con las que se amenaza en los vv. 59-61, Israel quedará sumamente

disminuido, en clara oposición a 1,10-11 (vv. 62-63, ambos, a diferencia de los demás versículos, en segunda personal del plural). El v. 63 presenta a Yahvé complaciéndose en perder y destruir a su pueblo, extirpándolo de la tierra prometida, en lugar de procurar su bien y multiplicarlo (véase 30,9; Jr 32,41). Yahvé dispersará a Israel «entre todos los pueblos» (v. 64; véase 4,27), expresión que utilizarán también profetas como Jeremías (Jr 9,15; 18,17) y Ezequiel (Ez 11,16; 12,15-16), conocedores, respectivamente, de la caída de Jerusalén y del exilio a Babilonia. La adoración a otros dioses de madera y piedra que no conocían (v. 64), es decir, que no "experimentaron" como dioses reales y liberadores a diferencia de Yahvé, se convierte en parte del castigo (como en el v. 36; véase 4,28).

Los vv. 65-67 describen la falta de seguridad y el miedo con el que los israelitas vivirán en el país de destierro, a diferencia del miedo que los israelitas debieran infundir a sus enemigos en el caso de haber sido fieles a Yahvé (véase 2,25; 11,25). La expresión «tu vida estará ante ti como pendiente de un hilo» (v. 66) será interpretada, muy forzadamente, por Atanasio de Alejandría como una profecía referida a la muerte de Cristo: «Moisés es el primero que la anuncia a grandes voces, cuando dice: 'Veréis vuestra vida suspendida ante vuestros ojos y no creeréis'» (*La Encarnación del Verbo*, 35,1).

El v. 68 amenaza con el retorno en barcos a la esclavitud de Egipto (el anti-éxodo), donde ni siquiera nadie querrá comprar a los israelitas. En el siglo VIII a.C. el profeta Oseas igualmente amenazaba con el retorno a Egipto (Os 8,13). Las maldiciones del Código de Hammurabi también contemplaban la dispersión de gentes (CH XXVI,74) y, de hecho, las deportaciones masivas eran practicadas por las grandes potencias de la época (véase Am 1,9; Joel 4,6; 2 R 17,6, 24,14-16; 25,11), pero no es necesario ver en este versículo una referencia a algún acontecimiento histórico preciso.

CAPÍTULO 3

TERCER DISCURSO DE MOISÉS (28,69 - 30,20)

28 [69] **Éstas son las palabras de la alianza que Yahvé mandó a Moisés concluir con los israelitas en el país de Moab, aparte de la alianza que había concluido con ellos en el Horeb.**

Como ya se ha dicho, dadas sus semejanzas formales con 1,1; 4,3, y 33,1, que son más bien encabezamientos, conviene situar este versículo no como el cierre o colofón del discurso anterior, sino como el arranque del tercer discurso de Moisés. Además, la expresión «palabras de la alianza» únicamente vuelve a aparecer en 29,8, lo que pone de manifiesto aún más la vinculación de 28,69 con lo que le sigue. Este discurso de Moisés se presenta como una nueva alianza en Moab, distinta de la del Horeb, aunque quizá deba interpretarse mejor como una renovación o actualización de la antigua alianza del Horeb en el "hoy" de Moab. Precisamente la ambigüedad con la que se mueve 28,69 (¿cierra la alianza del Horeb o abre la de Moab?) permite, de alguna manera, establecer una tímida conexión entre ambas alianzas.

Si bien en el AT no aparece como preceptiva la renovación de ninguna alianza, ésta, de una forma u otra, sí se ha producido en determinadas circunstancias históricas, además de la aquí reflejada: en Siquén, una vez conquistada la tierra, se renueva la alianza, que establece la unión de las tribus en torno a un santuario (véase Jos 24); Josías celebra la renovación de la alianza tras iniciar la reforma deuteronómica (véase 2 R 22-23), y otra renovación de la alianza se realiza tras la reforma de Esdras y Nehemías (véase Ne 8-10). Puede decir-

se que los textos bíblicos recuerdan actos de renovación de la alianza en el comienzo de la entrada y establecimiento en la tierra, en el momento próximo a perderla y cuando retornan a ella tras el exilio.

Este nuevo discurso de Moisés (Dt 29-30) parece estar formado de unidades independientes ensambladas en forma de tratado de vasallaje: a) prólogo histórico (29,1-7); b) cláusula general básica (29,8); c) ratificación de la alianza (29,9-14); d) bendiciones y maldiciones (29,21-27; 30,15-18); e) invocación de los testigos (30,19-20). Sin embargo, algunos comentaristas optan por entender estos capítulos no tanto como un tratado sino como una "unidad retórica" en la que confluyen distintos géneros literarios, tales como la narración, la exhortación y las bendiciones y maldiciones. Aquí se seguirá la estructura de la *Nueva Biblia de Jerusalén*: 29,1-8 (prólogo histórico); 29,9-20 (la alianza en Moab); 29,21-28 (perspectivas de destierro); 30,1-14 (vuelta del destierro y conversión); 30,15-20 (los dos caminos).

Prólogo histórico (29,1-8)

**29 1 Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Vosotros habéis
visto todo lo que Yahvé ha hecho en Egipto con el faraón,
y con todos sus siervos y con todo su país: 2 las grandes pruebas
que personalmente habéis visto, esas señales, esos grandes prodi-
gios. 3 Pero hasta el día de hoy no os había dado Yahvé corazón
para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír. 4 Durante cuaren-
ta años os he* hecho caminar por el desierto, no se han gastado los
vestidos que llevabais ni se han gastado las sandalias en tus pies.
5 No habéis comido pan ni habéis bebido vino o licor, para que su-
pierais que yo, Yahvé, soy vuestro Dios. 6 Luego llegasteis a este lugar.
Y Sijón, rey de Jesbón, y Og, rey de Basán, salieron a nuestro en-
cuentro para hacernos la guerra, pero los derrotamos. 7 Conquistamos
su país, y se lo di en heredad a Rubén, a Gad y a la media tribu de
Manasés. 8 Guardad, pues, las palabras de esta alianza y ponedlas
en práctica, para que tengáis éxito en todas vuestras empresas.**

V. 4 En lugar de «os he hecho caminar», y con el fin de evitar que se malinterprete que el sujeto es Moisés y no Yahvé, los LXX, la Vulgata y la versión siríaca leen «os ha hecho caminar».

Moisés se dirige a «todo Israel» (v. 1), en el que se incluyen hombres y mujeres, adultos y niños, todos los estratos sociales e incluso los extranjeros residentes, tal como se precisa en los vv. 9-10. Esta sección presenta un sumario de los acontecimientos salvíficos principales desde la salida de Egipto hasta la llegada a Moab, a los cuales ya aludieron otras partes del libro: salida de Egipto (vv. 1-2; véase 4,9.34; 7,19; 10,21), travesía por el desierto (vv. 4-5; véase 1,31; 9,7; 11,5) y entrada victoriosa en Moab (vv. 6-7; véase 2,30-35; 3,1-13). El v. 3 (que parece interrumpir este sumario de acontecimientos) afirma que «hasta el día de hoy», es decir, una vez que está en Moab, el pueblo no ha sido capaz de comprender la verdadera dimensión de semejantes acontecimientos. Atribuir a Yahvé esta falta de comprensión no es más que un típico recurso para mostrar que, en última instancia, todo depende de él. Similares o análogas expresiones aparecen en Is 19,14; 29,9-10; 43,8; Jr 5,21; Ez 12,2 (véase Mt 13,13). Para la antropología hebrea, el "corazón" es la sede del pensamiento (véase el comentario a 6,5). En los vv. 4-5 Yahvé habla directamente a través de Moisés ("Yo"). Estos versículos repiten la misma idea que 8,2-4 (véase Am 2,10) y muestran el sentido real de los acontecimientos hasta entonces incomprensibles: el conocimiento experiencial, vivencial, de que Yahvé es el único Dios para Israel, lo que queda sintetizado en la fórmula «yo, Yahvé, soy vuestro Dios» (véase Ex 6,7; 10,2; 16,12). Sólo desde esta comprensión tiene sentido la alianza de la que se habla en el versículo siguiente. El v. 8 es una fórmula parenética que cierra esta perícopa. Su contenido pretende ser una lección avalada por los hechos y a la que la Historia Deuteronomista recurre con frecuencia (véase Jos 1,7-8; 1 R 2,3; 2 R 19,7). El verbo "tener éxito" es típicamente sapiencial y tiene el sentido de entender, acertar o ser juicioso (véase Pr 17,8; 21,12; Jb 34,27). En todo el Pentateuco únicamente aparece en Gn 3,6 y Dt 29,8; 32,29. Un ejemplo más de los matices sapienciales de este libro.

La alianza en Moab (29,9-20)

9 Aquí estáis hoy en pie todos vosotros ante Yahvé vuestro Dios: vuestros jefes de tribu*, vuestros ancianos* y vuestros escribas, todos los hombres de Israel,
10 vuestros hijos y vuestras mujeres y el forastero que está en tu campamento, desde tu leñador hasta tu

**aguador, 11 para entrar en la alianza de Yahvé tu Dios, y en el jura-
mento que Yahvé tu Dios concluye hoy contigo, 12 para que él te
constituya hoy pueblo suyo y él sea tu Dios, como te ha dicho y
como juró a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob. 13 Y no solamente
con vosotros hago yo hoy* esta alianza y este juramento, 14 sino que
la hago tanto con quien está hoy aquí con nosotros en presencia de
Yahvé nuestro Dios como con quien no está hoy aquí con nosotros.
15 Pues vosotros sabéis cómo vivíamos en Egipto, y cómo hemos
pasado por medio de las naciones por las que habéis pasado. 16 Habéis
visto sus monstruos abominables y los ídolos de madera y de pie-
dra, de plata y de oro que hay entre ellos. 17 No haya entre vosotros
hombre o mujer, familia o tribu, cuyo corazón se aparte hoy de
Yahvé vuestro Dios para ir a servir a los dioses de esas naciones. No
haya entre vosotros raíz que produzca veneno o ajenjo. 18 Si alguien,
al oír las palabras de este juramento, se las promete felices en su
corazón diciendo: «Yo tendré paz, aunque me conduzca en la ter-
quedad de mi corazón, de modo que lo regado acabe con lo sedien-
to»*, 19 Yahvé no se avendrá a perdonarle. Porque la ira y el celo de
Yahvé se encenderán contra ese hombre; todo el juramento escrito
en este libro caerá sobre él, y Yahvé borrará su nombre de debajo de
los cielos. 20 Yahvé le separará de todas las tribus de Israel, para su
desgracia, conforme a todos los juramentos de la alianza escrita en
el libro de esta Ley*.**

V. 9 (a) «vuestros jefes de tribu», siguiendo la sugerencia de los LXX y la versión siríaca. El TM dice «vuestros jefes, vuestras tribus».

(b) Entre «vuestros ancianos» y «vuestros escribas» los LXX añaden «vuestros jueces».

V. 13 Los LXX omiten «hoy»; también que en el v. 17.

V. 18 Otra traducción posible: «de suerte que sea arrastrado el terreno de regadío con el de secano». Los LXX traducen: «de suerte que el pecador no sea destruido con el que está sin pecado».

V. 20 El TM dice «este libro de la Ley». Los LXX, la Vulgata y la versión siríaca dicen «el libro de esta Ley», versión que sigue la *Nueva Biblia de Jerusalén*.

En esta sección los términos centrales son “alianza” y “juramento”, que aparecen estrechamente vinculados. De igual modo la expresión «en presencia de Yahvé» (vv. 9.14), que otorga un tono litúrgico

al evento. Los vv. 9-10 detallan quiénes conforman el Israel del v. 1, con el que Yahvé establece esta alianza: todo israelita independientemente de su condición social (según Jos 9,21.23.27, los gabaonitas tenían adjudicadas las tareas de leñador y aguador). El v. 11 explica cuál es el objetivo de este encuentro en Moab: entrar en la alianza y el juramento con Yahvé. El término "juramento" también significa "maldición" o "imprecación", y denota la maldición que se cierne sobre quien no cumple su propio juramento, la cual se detalla en los vv. 19-20. En varios textos se subraya que la alianza está basada en un juramento (véase Gn 21,21-22; 26,28; Dt 7,8; 29,12; 2 R 11,4; Ez 16,8; 17,3) o ambos términos (alianza y juramento) son relacionados entre sí (véase Gn 26,28; Dt 7,7-11; Ez 17,18). El v. 12 explica las bases de la alianza (Israel se constituirá en pueblo de Yahvé y éste en su Dios; véase el comentario a 26,16-19) y su fundamento (el juramento de fidelidad dado por Yahvé a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob; véase Dt 1,8; 6,10; 9,5.27). Otro término dominante en esta sección es "hoy", que aparece exactamente siete veces (número de plenitud). El v. 14 especifica que la alianza se hace también «con quien no está hoy aquí con nosotros».

Los vv. 15-20 recuperan la retrospección histórica para advertir contra las aberraciones de la idolatría y sus consecuencias (véase Dt 13). Los vv. 15-16 evocan la pasada vida en Egipto, el transcurrir por distintas naciones y la idolatría de todas ellas. Sus dioses, además de hechura de los hombres, son descritos despectivamente como "abominables". El término hebreo, frecuente en Ezequiel (véase Ez 20,30-31), que parece derivar de una raíz que significa "rodar", ha hecho pensar que pudiera tratarse de imágenes o bloques cilíndricos y rodantes que algunos interpretan como "columna de piedra" o, siguiendo el tono peyorativo del texto, como "bolas de estiércol" (la *Nueva Biblia de Jerusalén* en Ezequiel traduce este término como "basura"). El v. 17 advierte para que nadie en Israel se sienta tentado a adorar a otros dioses fuera de Yahvé, lo que compara con la raíz que produce veneno o ajenjo. Imágenes ponzoñosas semejantes a ésta se describen en Dt 32,32 (con relación a Sodoma y Gomorra), en Sal 69,22 (donde el suplicante se lamenta de ser envenenado) y en Jr 9,14 (como amenaza de Yahvé contra su propio pueblo). El v. 18 (que recuerda en su tono a 27,15) previene al incauto contra la falsa segu-

ridad que pudiera otorgarle el ser miembro del pueblo elegido, pensando que el hecho de vivir en Israel le garantiza la impunidad si logra llevar su pecado personal en secreto. Es dudoso el sentido del dicho proverbial o metáfora «lo regado acabe con lo sediento» (v. 18b), pero, a tenor del conjunto del versículo, que indica que nadie escapará al juicio de Yahvé, parece que significa algo así como que se espera que no se descubrirá el delito o pecado y que quedará cubierto, bien por la condición de pueblo elegido de Israel, bien porque se presupone que Yahvé no castigará a justos por pecadores (véase Gn 18,23). Es probable que se refleje aquí la doctrina de la retribución personal a la que se aludió en 7,10 y 24,16. Tal individuo no será perdonado por Yahvé, y la ira y el celo de Yahvé se encenderán (lit. "humearán") contra él (v. 19). Es la primera y única vez que aparece el verbo "perdonar" en el Deuteronomio, más frecuente en la Historia Deuteronomista y en Jeremías (véase 1 R 8,30.34.36.39.50; 2 R 24,4; Jr 31,34). Igualmente, los términos hebreos que aquí se traducen por "ira" y "celo" sólo aparecen aquí en todo el libro. Su castigo será el olvido total (desaparición del nombre; véase 7,24) y su aislamiento de Israel (vv. 19-20), lo que quizá implique la pena de muerte. Nada se dice sobre las consecuencias que este pecado individual produciría sobre la totalidad del pueblo, lo que no significa que no las tuviera (véase 21,9.21; 22,21). Los vv. 21-28 sí analizarán las consecuencias de la infidelidad colectiva de Israel.

Perspectivas de destierro (29,21-28)

**21 La generación futura*, vuestros hijos que vendrán después de
vosotros, así como el extranjero llegado de un país lejano, verán las
plagas de esta tierra y las enfermedades con que Yahvé la castigará,
y exclamarán: 22 «Azufre, sal, un brasero es su tierra entera; no se
sembrará, nada germinará ni hierba alguna crecerá en ella, como
en la catástrofe de Sodoma y Gomorra, Admá y Seboín, que Yahvé
asoló en su ira y su furor». 23 Y todas las naciones preguntarán:
«¿Por qué ha tratado así Yahvé a esta tierra? ¿Por qué el ardor de
tanta ira?». 24 Y se dirá: «Porque han abandonado la alianza que
Yahvé, Dios de sus padres, había concluido con ellos al sacarlos del
país de Egipto; 25 se han ido a servir a otros dioses y se han postrado**

ante ellos, dioses que no conocían y que él no les había asignado.
[26] Por eso se ha encendido la ira de Yahvé contra este país y ha traí-
do sobre él toda la maldición escrita en este libro. [27] Yahvé los ha
arrancado de su *suelo* con ira, furor y gran indignación, y los ha
arrojado a otro país donde hoy están». [28] Las cosas secretas perte-
necen a Yahvé nuestro Dios, pero las cosas reveladas nos pertene-
cen a nosotros y a nuestros hijos para siempre, a fin de que ponga-
mos en práctica todas las palabras de esta Ley.

V. 21 Otros prefieren traducir «la próxima generación» en analogía con Sal 48,14; 78,4.6; 102,19.

Estos versículos amenazan con la desolación del país y el destierro del pueblo en el caso de que Israel abandone la alianza y adore a otros dioses. Las plagas y enfermedades del v. 21 rememoran las amenazas de 28,59.61, y serán testigos de ellas la siguiente generación de israelitas y los extranjeros que lleguen de paso (extranjero no residente, ni próximo o consanguíneo). El v. 22 describe una tierra asolada, literalmente quemada y yerma, cuya situación se equipara a las catástrofes de Sodoma y Gomorra (Gn 19,24-25; Is 1,9; 13,19; Am 4,11), y a las de Admá y Seboín (Os 11,8), ciudades vecinas (véase Gn 10,19; 14,2.8), si es que no las mismas con nombres distintos, dada la dificultad de ubicarlas.

Ante semejante catástrofe es inevitable preguntarse por qué Yahvé ha castigado de esa forma a su tierra; incluso lo hacen las naciones extranjeras (v. 23). Los vv. 24-25, parte central de esta sección, ofrecen la respuesta a esta pregunta, puesta en boca de los mismos que se la hacen: la razón es la ruptura de la alianza concluida con los antepasados al salir de Egipto (la alianza en el Horeb; véase 5,2-3) a causa de la idolatría (véase 28,64). Interrogantes e incluso respuestas muy similares se encuentran especialmente en el primer libro de Reyes (1 R 9,8-9) y en Jeremías (Jr 22,8-9; véase Jr 19,8; 49,17; 50,13), y también, de alguna manera, en Ezequiel (Ez 27,35-36). Tampoco son extrañas a los tratados de vasallaje asirios. Así, por ejemplo, inscripciones del rey asirio Asurbanipal (668-627 a.C.) contienen preguntas análogas acerca de la caída del reino de Arabia, la cual se justifica por el incumplimiento de un tratado.

El v. 26 parece la conclusión natural de esta sección, con su referencia a la destrucción del país en consonancia con «la maldición escrita en este libro», mientras que el v. 27, otra vez a modo de *vaticinium ex eventu*, torna la amenaza de la destrucción de la tierra en exilio para sus habitantes, lo que ha hecho pensar a algunos que se trata de una adición tardía.

El v. 28, de claro tono sapiencial, reflexiona conclusivamente sobre lo anterior. Algunos lo consideran una glosa. Se discute su sentido, pero es probable que pretenda contrastar «las cosas secretas» (¿se refiere a los designios divinos, tales como el castigo del destierro, o a los pecados ocultos de los hombres?) con «las cosas reveladas» (la Ley) con relación a la posibilidad de obedecer y cumplir la Ley, cuestión que también se plantea en 30,11-14. Vendría a decir que, en términos generales, la Ley no es imposible de cumplir por el hombre, y que, por tanto, no hay excusa para incumplirla.

Vuelta del destierro y conversión (30,1-14)

30 **1 Cuando te sucedan todas estas cosas, la bendición y la mal-**
dición que te he puesto delante, si las meditas en tu cora-
zón en medio de las naciones donde Yahvé tu Dios te haya arroja-
do, 2 si vuelves a Yahvé tu Dios, si escuchas su voz en todo lo que
yo te mando hoy, tú y tus hijos, con todo tu corazón y con toda tu
alma, 3 Yahvé tu Dios cambiará tu suerte, tendrá piedad de ti, y te
reunirá de nuevo de en medio de todos los pueblos por los que
Yahvé tu Dios te haya dispersado. 4 Aunque tus desterrados estén
en el extremo de los cielos, de allí mismo te recogerá Yahvé tu Dios
y vendrá a buscarte; 5 y te llevará otra vez a la tierra que poseyeron
tus padres, y tú la poseerás, y te hará feliz y te multiplicará más
que a tus padres. 6 Yahvé tu Dios circuncidará tu corazón y el cora-
zón de tu descendencia, a fin de que ames a Yahvé tu Dios con todo
tu corazón y con *todo tu ser*, para que vivas. 7Yahvé tu Dios descar-
gará estas maldiciones sobre los enemigos y contra los que te
odian, los que te han perseguido. 8 Tú volverás a escuchar la voz de
Yahvé tu Dios y pondrás en práctica todos sus mandamientos que
yo te prescribo hoy. 9 Yahvé tu Dios te hará prosperar en todas tus
empresas, en el fruto de tu vientre, en el fruto de tu ganado y en el

fruto de tu tierra. Porque de nuevo se complacerá Yahvé en tu feli-
cidad, como se complacía en la felicidad de tus padres, 10 porque
tú escucharás la voz de Yahvé tu Dios guardando sus mandamien-
tos y sus preceptos, lo que está escrito en el libro de esta Ley, cuan-
do* te conviertas a Yahvé tu Dios con todo tu corazón y con ***todo***
tu ser**. 11 Porque este mandamiento que yo te prescribo hoy no es**
superior* a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance. 12 No está en el
cielo, como para decir: «¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo
traerá, para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?». 13 Ni está
al otro lado del mar, como para decir: «¿Quién irá por nosotros al
otro lado del mar y nos lo traerá para que lo oigamos y lo ponga-
mos en práctica?». 14 Sino que la palabra está bien cerca de ti, en
tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica.

V. 10 Otra posible traducción: «*si* tú te conviertes...». Pero, dado el sentido del texto, es preferible «cuando» (véase el comentario a este versículo).

V. 11 Lit. «maravilloso», como en 17,8.

La *Nueva Biblia de Jerusalén* divide el cap. 30 en dos partes: a) 30,1-14 (vuelta del destierro y conversión); b) 30,15-20 (los dos caminos). También podría dividirse en tres: vv. 1-10; vv. 11-14; vv. 15-20. Los vv. 11-14, desconectados de los versículos precedentes y posteriores, podrían titularse algo así como “posibilidad del cumplimiento de la Ley”.

Los vv. 1-10 conforman probablemente una de las secciones más tardías de todo el Deuteronomio, dado que parecen escribirse desde el contexto del exilio, al que aluden como una realidad vivida, invitando a los deportados a la conversión para poder regresar del mismo. Su lenguaje es netamente deuteronómico. El verbo clave de esta sección es “volver” (o “convertirse”). No es casual su importancia en una obra (además de Jeremías) tan afín al Deuteronomio, como es la Historia Deuteronomista (véase 1 R 8,33-35.46-53), o en la de un antiguo profeta vinculado al Norte como Oseas (véase Os 3,5; 11,11; 14,2.3.8). Junto a este verbo es clave también la expresión «con todo tu corazón y con todo tu ser» (vv. 2.6.10; véase el comentario a Dt 6,5 sobre el sentido de la misma). La referencia a la bendición y la maldición (v. 1) vincula esta unidad más a Dt 28 (que incluye bendiciones/promesas y maldiciones/amenazas) que a Dt 29 (que contiene únicamente amenazas).

Los vv. 2.8.10 parecen una réplica a 28,1.15.45, mientras que los vv. 3.5.9 parecen serlo, respectivamente, a los vv. 64, 62-63 y 4.11.63 del mismo cap. 28. Por otro lado, 30,1-10 abandona la segunda persona del plural del capítulo precedente y pasa a la segunda del singular.

El v. 1 presupone una situación real de exilio, pero el tono amenazante de capítulos precedentes se transforma aquí en un mensaje de esperanza bajo la condición del retorno a Yahvé y el cumplimiento de sus normas (vv. 2-3). La frase «tendrá piedad de ti» (v. 3) contrasta con «no se avendrá a perdonarle» de 29,19, y encaja muy bien con el pensamiento de 4,31, donde se explica que la razón última de esta piedad es la misericordia de Yahvé y su fidelidad a la alianza. No es fruto de ningún mérito de Israel, sino de la misericordia y soberana libertad de Yahvé. Misericordia o piedad de Yahvé y promesa de retorno también aparecen juntos en Jr 30,18; 33,26 y Mi 7,19.

Hay una graduación en la restauración del pueblo cuando se convierta y vuelva a Yahvé con todo su corazón y con todo su ser. Positivamente:

1) El propio Yahvé recogerá a su pueblo y, por muy lejos que sea el lugar de destierro («el extremo de los cielos» es, en el imaginario israelita común al Próximo Oriente antiguo, el borde o firmamento de la bóveda celeste que toca los confines de la tierra; véase Gn 1,7.9), lo devolverá a la tierra que poseyeron sus padres (las generaciones que conquistaron y gozaron de la tierra, quizá más estrictamente la generación de Moab, pero no los patriarcas), donde serán felices y prósperos (vv. 3-5). La promesa del retorno es recurrente en el profeta Jeremías (véase Jr 29,10-13; 30,3.18; 31,23; 32,44; 33,7.11.26). Por su parte, Ne 1,9 se hará eco, casi con idénticas palabras, de los vv. 4-5.

2) Yahvé circuncidará el corazón de su pueblo y de las generaciones futuras para que viva poniendo en práctica sus mandamientos (vv. 6.8). Para la expresión circuncidar el corazón (cf. Jr 4,4), véase el comentario a Dt 10,16. La diferencia con Dt 10,16 es que allí eran los propios israelitas quienes debían circuncidar su corazón, mientras que aquí será el propio Yahvé quien les circuncide. Jeremías y Ezequiel utilizarán imágenes similares para decir que Yahvé dará a los israelitas un corazón nuevo, fiel cumplidor de la Ley y la alianza inscritas en él (véase Jr 31,31-34; 32,39-40; Ez 36,24-27).

3) Una vez en la tierra, Yahvé hará prosperar todas las empresas de su pueblo, junto con el fruto del vientre de las mujeres, del ganado y del suelo cultivable (v. 9; véase 28,11.63a).

Negativamente:

4) Por el contrario, las maldiciones previstas para el Israel infiel caerán sobre sus enemigos y perseguidores (v. 7). Precisamente, Isaías profetizará contra Asiria, causante de la caída de Israel (Is 10,5-12), y Jeremías contra Babilonia, causante de la caída de Judá (Jr 25,11-14).

El v. 10 es un sumario conclusivo de todo lo anterior. Este versículo comienza con una partícula que puede significar tanto "si" (condicional) como "cuando" o "porque"; pero, dado el sentido global de estos versículos, que subrayan la libre y misericordiosa iniciativa de Yahvé y la estrecha vinculación entre bendición y obediencia, traducirlo como "si" convertiría en condicionada la actuación de Yahvé y de alguna manera en meritoria la conversión de Israel.

Como se ha dicho, los vv. 11-14 no tienen conexión con los versículos precedentes ni con los posteriores; retornan bruscamente a la realidad de la generación que está en Moab y su temática parece empalmar con 29,28. No obstante, su ubicación aquí, de alguna manera, pretende vincular a la generación de Moab con las generaciones futuras y hacerles ver a todas ellas que no es imposible cumplir la Ley. Ésta no supera las fuerzas del israelita. La Ley no es lejana (no está en el cielo ni más allá del mar), sino cercana (está en la boca y en el corazón). La imagen del cielo (v. 12) evoca 4,32 y Pr 30,4; y la afirmación de que «está... en tu boca y en tu corazón» (v. 14) recuerda a 6,6-7 (véase Jos 1,8). La dificultad de cruzar el mar (v. 13) es proverbial, dado que suele simbolizar el caos (véase Sal 33,6-9; 74,12-15), algo frecuente también en la literatura mesopotámica. Así, Gilgamés, en su búsqueda infructuosa de la inmortalidad, deberá ir más allá del mar de la muerte para encontrar a Utnapistín, el hombre que se libró del diluvio y alcanzó junto con su esposa la inmortalidad (*Poema de Gilgamés* X,2,22-25; 5,27).

Jeremías se planteaba de manera pesimista la posibilidad de que Israel pudiera, por sí mismo, convertirse (Jr 13,23), y la literatura sapiencial y sálmica planteaban las dificultades de encontrar, tam-

bién por medios exclusivamente humanos, la Sabiduría o el conocimiento de determinadas realidades (véase Pr 30,18; Jb 28,12-28; 42,3; Qo 7,23; Sal 131,1; 136,6-9). Pablo, por su parte, hará una aplicación muy libre de estos versículos para sustentar su fe en Cristo (Rom 10,6-8). El Talmud de Babilonia entiende esta sección como que Dios otorga la Ley a Israel y, por tanto, no está en sus manos interpretarla, sino en la de los maestros israelitas (*Babá Mesiá* 59b). Algunos comentaristas judíos del Deuteronomio se sirven de esta interpretación talmúdica para afirmar que la Ley siempre puede tener nuevas interpretaciones, por lo que el Cristianismo no podría afirmar que la Ley ha quedado superada en Cristo. Orígenes aplicará la alusión a que la Ley «está... en tu boca y en tu corazón» a Cristo y al Reino de Dios, por lo que afirmará que «el Reino de Dios está dentro de vosotros» (Orígenes, *Comentarios al Evangelio de Juan*, 19, 12,77-78).

Los dos caminos (30,15-20)

[15] Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el
mal. [16] Si escuchas los mandamientos de Yahvé tu Dios* que yo te
mando hoy, amando a Yahvé tu Dios, siguiendo sus caminos y guardando sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás; Yahvé tu Dios te bendecirá en la tierra en la que vas a entrar
para tomarla en posesión. [17] Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar a postrarte ante otros dioses y a darles cul-
to, [18] yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo que vas a tomar en posesión* al pasar el
Jordán. [19] Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge
la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, [20] amando a Yahvé tu Dios, escuchando su voz, viviendo unido a él; pues en ello está tu vida, así como la prolongación de tus días mientras habites en la tierra que Yahvé juró dar a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob.

V. 16 La frase «Si escuchas los mandamientos de Yahvé tu Dios» no aparece en el TM, pero sí en los LXX, quizá en paralelo con 11,27, versión que sigue aquí la *Nueva Biblia de Jerusalén*.

V. 18 El TM dice literalmente «para entrar allí y tomarla (la tierra) en posesión». Los LXX omiten el verbo «entrar», quizá para armonizar el texto con 4,26.

Estos versículos, de tono muy similar al de 11,26-28 (de hecho, el v. 15 es paralelo a 11,26), conforman una llamada radical y definitiva para Israel, que debe optar entre dos caminos radicalmente opuestos y en los que no caben términos medios: entre el bien / la vida o el mal / la muerte, es decir, entre el cumplimiento de la Ley o su incumplimiento. La decisión debe ser rápida (hoy, ahora) como insinúa el insistente "hoy" (cuatro veces en esta sección). También es fundamental el sustantivo "vida", que aparece cuatro veces en estos versículos, y el verbo "vivir", dos veces.

El uso de binas polares antitéticas (bien/mal, vida/muerte, u otras del tipo sabio/necio, rico/pobre, honrado/malvado) es muy propio de la literatura sapiencial, especialmente en el libro de Proverbios (véase Pr 11,19; 14,27; 18,21). Por otro lado, no es extraña en la Biblia la presentación del contraste entre la vida y la muerte como una elección entre dos caminos (véase Jr 21,8; Pr 1,1-7; Sal 1; Mt 7,13-14).

Los vv. 16-18 presentan contrastadamente las consecuencias de una y otra decisión. El v. 16 habla de los beneficios del camino de la vida (multiplicación, bendición) y los vv. 17-18 los perjuicios del camino de la muerte. No se trata de una decisión neutra. Moisés insta a que Israel escoja la vida (v. 19b), porque realmente ése es el objetivo de la alianza. La referencia al cielo (véase Is 1,2a) y a la tierra como testigos (v. 19) de la alianza es un merismo (expresión de una totalidad por alguna de sus partes, o de una serie por algunos de sus miembros) para referirse a todo el universo, a toda la creación (véase 4,26; 31,28). En los tratados de vasallaje del Próximo Oriente antiguo también eran frecuentes las referencias a los distintos elementos de la naturaleza como testigos del tratado. El v. 20 es un sumario muy similar al v. 16 (véase 11,22; Jos 22,5). Su vocabulario, especialmente los verbos "amar", "aferrarse", es propio de las relaciones personales que implican afecto y lealtad (véase Gn 34,3; 1 R 11,2; Pr 18,24). Dado que en hebreo el pronombre personal masculino también puede representar el neutro (véase Gn 2,19), la expresión «en ello está tu vida» (v. 20) también podría traducirse como «en él [Yahvé] está tu vida». En este último caso, podría encontrarse un paralelo mucho más antiguo en el conocido himno al Sol (Atón) de Amenofis IV (o Akenatón; 1360-1343 a.C.): «Pues Tú mismo eres duración de vida, uno vive por Ti...». El v. 20 refrenda que el objetivo de la alianza es la

prolongación de la vida de Israel prometida a los patriarcas (véase 1,8; compárese con Ez 18,30-32, donde Yahvé afirma que no se complace en la muerte de nadie).

Es interesante ver cómo Cesáreo de Arlés (470-543 d.C.) interpreta y conjuga esta doctrina de los dos caminos con la libertad que otorga Cristo: «Mira, hombre, que tienes agua y fuego, tienes la vida y la muerte; estás ante el bien y el mal, tienes el infierno y el reino, tienes al rey legítimo y al tirano cruel, tienes los falsos placeres del mundo y la felicidad verdadera del paraíso. La gracia de Cristo te ha dado la potestad de hacer lo que quieras. Elige la vida, para que vivas; abandona el camino espacioso de la izquierda, que te conduce a la muerte, y abraza la senda estrecha de la derecha, que felizmente te lleva a la vida. Que la holgura de esa izquierda no te cautive, que no te seduzca» (*Sermón*, 151,5).

CAPÍTULO 4

ÚLTIMOS HECHOS Y MUERTE DE MOISÉS (31,1 - 34,12)

La misión de Josué (31,1-8)

31 **1 Fue Moisés y dijo* estas palabras a todo Israel. Y les aña-
dió: 2 «Tengo hoy ciento veinte años. Ya no puedo seguir
como jefe*. Y Yahvé me ha dicho: Tú no pasarás este Jordán. 3 Yahvé
tu Dios será el que pase delante de ti; él destruirá ante ti esas na-
ciones y las desalojará. Será Josué quien pasará delante de ti, como
ha dicho Yahvé. 4 Yahvé las tratará como ha tratado a Sijón y a Og,
reyes amorreos, y a su país, a los cuales ha destruido. 5 Yahvé os
los entregará, y vosotros los trataréis exactamente conforme a la
orden* que yo os he dado. 6 ¡Sed fuertes y valerosos! No temáis ni
os asustéis ante ellos, porque es Yahvé tu Dios el que marcha con-
tigo: no te dejará ni te abandonará». 7 Después Moisés llamó a
Josué y le dijo en presencia de todo Israel: «¡Sé fuerte y valeroso!,
tú entrarás* con este pueblo en la tierra que Yahvé juró dar a sus
padres, y tú se la darás en posesión. 8 Yahvé marchará delante de
ti, él estará contigo*; no te dejará ni te abandonará. No temas ni te
asustes.»**

V. 1 Los LXX y 1QDeut[b] leen «terminó de decir», al presuponer la forma verbal «terminó» en lugar de «fue» del TM.

V. 2 «No puedo seguir como jefe»; lit. «ya no puedo entrar y salir», una alusión, en este contexto, a la capacidad de liderazgo (véase Nm 27,17; 1 R 3,7).

V. 5 Los LXX ofrecen una versión más corta: «conforme a lo que yo os he mandado».

V. 7 El Pentateuco Samaritano, la Vulgata y la versión siríaca dicen «introducirás».

V. 8 Los LXX ofrecen una versión más corta: «el Señor marchará contigo».

En su conjunto, los caps. 31-34, más que seguir el modelo de un tratado de vasallaje, conforman un “discurso de despedida” de Moisés. Mientras Dt 29-30 se centra en el momento presente en que se concluye la alianza, Dt 31-34 apunta al tiempo posterior a la muerte de Moisés. Estos capítulos pretenden responder a dos cuestiones importantes para Israel una vez que desaparezca Moisés:

1) La cuestión sobre quién guiará a Israel hasta Canaán. La respuesta está en la investidura de Josué, en la que éste aparece como jefe y profeta, con el mismo rango que Moisés (31,1-8. 14-23; véase 34,10-12 y Ex 3,10.16).

2) La cuestión sobre cómo debe guiarse Israel en Canaán, cuya respuesta es a través del cumplimiento del “libro de la Ley” (31,9-12.24-27; 32,46), es decir, el Deuteronomio.

Los caps. 31 y 32 conforman una unidad formada por dos partes: a) 31,1 - 32,47, que incluye nueve pequeños discursos; b) 32,48-52, que anuncia la muerte de Moisés. Los nueve discursos de la primera parte son los siguientes: tres discursos de Moisés (31,1-6.7-8.9-13); tres discursos de Yahvé (31,14-15.16-22.23); otros tres discursos de Moisés (31,24-29; 31,30-32,44; 32,45-47). Algunos comentaristas sugieren la siguiente estructura concéntrica para Dt 31:

- A. Moisés se dirige al pueblo acerca de la sucesión de Josué (vv. 1-8).
  - B. Moisés se dirige a los levitas acerca del libro de la Ley (vv. 9-13).
    - C. Yahvé se dirige a Moisés y a Josué acerca de la sucesión y el cántico (vv. 14-23).
  - B’. Moisés se dirige a los levitas acerca del libro de la Ley (vv. 24-29).
- A’. Moisés se dirige al pueblo acerca del cántico (v. 30).

Para Dt 31 seguimos aquí la estructura de la *Nueva Biblia de Jerusalén*: a) 31,1-8 (la misión de Josué); b) 31,9-13 (lectura ritual de la Ley); c) 31,14-18 (instrucciones de Yahvé); d) 31,19-23 (el cántico del testimonio); e) 31,24-27 (la Ley colocada junto al arca); f) 31,28-30 (Israel reunido para escuchar el cántico).

Los vv. 1-8 contienen los dos primeros discursos de Moisés de esta sección. El primero (vv. 1-6) es propiamente una “oración guerrera” de ánimo similar a otras (véase 1,29-33; 7,17-24; 9,1-6), mientras que el segundo (vv. 7-8) está dirigido personalmente a Josué (véase 3,21-22.28). El v. 1, que sirve de transición entre Dt 29-30 y los discursos que siguen, hace inclusión con Dt 32,45. En el v. 2 Moisés justifica que no puede seguir liderando a su pueblo (véase la nota de crítica textual a este versículo) por una imposibilidad física motivada por su avanzada edad, ciento veinte años (véase 34,7), que iguala el límite establecido por Yahvé en Gn 6,3 (Moisés tenía ochenta años al comenzar el éxodo; véase Ex 7,7), y por una imposibilidad moral, dado que Yahvé ya le había advertido que no cruzaría el Jordán (véase 3,27). Los vv. 3-6 recuerdan que el protagonismo de la guerra es de Yahvé, quien marcha junto con su pueblo en la batalla y le otorga la victoria. El v. 3b es el correlato al v. 2b: si Moisés no cruzará el Jordán, sí lo hará, sin embargo, Josué. El destino de las naciones ocupadas será el mismo que el de Sijón y Og (v. 4; véase 2,26 - 3,11). Yahvé entregará las naciones a Israel, las cuales deberán ser sometidas a las leyes de la guerra (v. 5; véase 7,1-6; 20,10-20). En el v. 6 Moisés invita a los israelitas a ser fuertes y valerosos en el combate (véase Jos 1,6.9.18; 10,25) y a no temer al enemigo (véase 1,29; 7,21; 20,3; Jos 1,9), porque es Yahvé quien combate junto con su pueblo (véase 1,30; 3,22; 20,4).

En los vv. 7-8 Moisés reitera este mismo discurso, esta vez dirigido a Josué (véase 3,21-22.28), en el que promete que Yahvé estará con él (véase Jos 1,5; 3,7), a la vez que hace público a Israel su elección como su sucesor en el liderazgo. En el v. 23 el propio Yahvé confirmará esta orden a Josué.

Lectura ritual de la Ley (31,9-13)

9 Moisés puso esta Ley por escrito y se la dio a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, así como a todos los ancianos de Israel. 10 Y Moisés les dio esta orden: «Cada siete años, en la fecha del año de la Remisión, en la fiesta de las Tiendas, 11 cuando todo Israel acuda, para ver el rostro de Yahvé tu Dios, al lugar elegido por él, leerás esta Ley en presencia de todo Israel. 12 Congrega al pueblo, hombres, mujeres y niños, y al foras-

tero que vive en tus ciudades, para que oigan y aprendan a temer a Yahvé vuestro Dios, y cuiden de poner en práctica todas las palabras de esta Ley. [13] Y sus hijos, que todavía no la conocen, la oirán y aprenderán a temer a Yahvé vuestro Dios todos los días que viváis* en el suelo que vais a tomar en posesión al pasar el Jordán.»

V. 13 Los LXX, el Pentateuco Samaritano y la Vulgata utilizan la tercera persona del plural.

El objetivo de estos versículos es institucionalizar el libro de la Ley en la vida cultual de Israel. Por vez primera en el Deuteronomio se dice que Moisés escribió el libro de la Ley, mencionado en otros lugares (véase 17,18; 28,58.61; 29,20), lo que le confiere una mayor autoridad a la vez que perdurabilidad. Se trata de una obra distinta de las tablas de piedra de 10,1-5 (que contenían la alianza del Horeb), y su contenido se refiere a la alianza de Moab. Además de como "libro", la Ley aparece también designada como "palabras de la Ley" (17,19; 27,3; 28,58; 29,28) o, indirectamente, como "palabras de la alianza" (28,69; 29,8), aludiendo probablemente a una fase oral, lo que recuerda la importancia dada por los profetas a la "palabra" (véase Is 8,16; Os 8,12; Jr 18,18).

Los levitas ya eran los encargados de portar el arca de la alianza (véase 10,8-9) y ahora también están encargados de guardar el libro de la Ley junto con los ancianos de Israel (v. 9), que ya ejercían ciertas tareas de liderazgo (véase 21,2; 27,1). Es como si el liderazgo polifacético de Moisés se distribuyera ahora a través de distintos líderes y funciones, aunque todos ellos encabezados y dirigidos por Josué. Los vv. 10-13 establecen que cada siete años, durante la Fiesta de las Tiendas (véase 16,16) y en el año de la Remisión de las deudas (véase 15,1), se celebre un ceremonial de lectura de la Ley en «el lugar elegido por él» (v. 11; véase 12,13-14). En el v. 12 Moisés ordena congregar al pueblo, es decir, conformar la asamblea de Israel (véase 31,30; 23,2), que aquí se detalla completamente (hombres, mujeres, niños y extranjeros residentes; véase 29,10) y de manera más extensa que en 16,16 (donde únicamente son mencionados los varones).

Por su parte, la Misná consideraba exentos de la obligación de congregarse al sordomudo, al imbécil, al niño, a la persona de sexo incier-

to, al hermafrodita, a las mujeres, a los esclavos no emancipados, a los tullidos, los ciegos, los enfermos, los ancianos y a los que no podían subir a pie (*Jaguigá* 1,1). Algunos rabinos del Talmud consideraban que no había obligación de enseñar la Ley a las mujeres. Así, por ejemplo, rabí Eleazar ben Asaría decía que los hombres podían aprender y las mujeres únicamente escuchar. Pero esta mentalidad probablemente sea influjo, durante el periodo helenístico, de la cultura griega, que consideraba a las mujeres intelectualmente débiles (en la *Carta de Aristeas*, 250, se dice que la condición de la mujer es mudable y débil por naturaleza). Otros textos del Talmud de Jerusalén hablan, no obstante, de educar a las hijas en la Ley (Talmud de Jerusalén, *Jaguigá* 1,1; 75d).

La función de este ceremonial de lectura de la Ley es netamente pedagógica (v. 13), fruto de una preocupación que aparece en otros lugares y contextos del libro (véase 6,6-9; 11,18-21; 17,18-19). Sin embargo, es dudoso que este ceremonial, impreciso de por sí en sus detalles, se cumpliera fielmente cada siete años (véase Ne 8,1-8).

Instrucciones de Yahvé (31,14-18)

14 Yahvé dijo a Moisés: «Mira que ya se acerca el día de tu muerte; llama a Josué y presentaos en la Tienda del Encuentro, para que yo le dé mis órdenes». Fueron, pues, Moisés y Josué a presentarse en la Tienda del Encuentro. 15 Y Yahvé se apareció* en la Tienda, en una columna de nube; la columna de nube estaba parada a la entrada de la Tienda. 16 Yahvé dijo a Moisés: «Mira que vas a acostarte con tus padres, y este pueblo se levantará y se prostituirá con dioses extranjeros, los de la tierra en la que va a entrar. Me abandonará y romperá mi alianza, que yo he concluido con él. 17 Aquel día montaré en cólera contra él, los abandonaré y les ocultaré mi rostro. Será pasto y presa de un sinfín de males y adversidades. Aquel día dirá: "¿No me habrán llegado estos males porque mi Dios no está en medio de mí?" 18 Pero yo ocultaré mi rostro aquel día, a causa de todo el mal que habrá hecho, yéndose detrás de otros dioses.»

V. 15 Los LXX siguen aquí la versión de Nm 12,5: «Bajó el Señor en una nube y se quedó a la puerta de la Tienda».

Estos versículos contienen dos discursos de Yahvé dirigidos expresamente a Moisés (vv. 14-15.16-18), aunque el primero incluye indirectamente a Josué (v. 14b). La referencia a la Tienda del Encuentro o de Reunión, no así a la columna de nube (véase 1,33), es única en el libro del Deuteronomio. Desde ella Yahvé hablaba a Moisés (véase Nm 1,1). El Deuteronomio aquí sigue la tradición antigua no sacerdotal de Ex 33,7-11, en la que también aparecen juntos Moisés y Josué dentro de la Tienda. Ésta también simbolizaba la presencia de Yahvé en medio de su pueblo cuando estaba en marcha organizado en formación militar (véase Ex 40,34-38; Nm 2,2.17), y era el lugar teofánico para todo Israel (véase Nm 14,10). De este modo, el arca, la Tienda y «el lugar elegido por él», lugares tanto dinámicos (la Tienda del Encuentro) como estáticos (arca de la alianza y lugar elegido por él), son, para el Deuteronomio, lugares privilegiados de la presencia divina según las distintas circunstancias históricas y la libre voluntad de Yahvé. Las frases «se acerca el día de tu muerte» (v. 14) y «vas a acostarte con tus padres» (v. 16) son muy similares a las de Gn 47,29-30 (preludio de la muerte de Jacob) y 1 R 2,1-10 (preludio de la muerte de David).

En los vv. 16-18 Yahvé vaticina la violación de la alianza y la caída en la idolatría por parte de la generación que entre en la tierra a la muerte de Moisés; vaticinio apuntado en otros lugares (véase 4,25; 8,19; 29,21). Hay un tono despreciativo en las palabras de Yahvé: se dirige a Israel no ya como su pueblo (véase 26,18) sino como «este pueblo» (v. 16; como en 9,13.27), que se prostituirá con dioses extranjeros, metáfora corriente para designar el culto a los ídolos (véase Lv 17,7; Jc 2,17; 8,27.33; Os 1,2; Is 1,21; Jr 2,20; Ez 16,15). La temática de estos versículos conecta con el cántico de Moisés de Dt 32: los dioses extranjeros (31,16; 32,12.16); la cólera o ira de Yahvé (31,17; 32,21); el rostro oculto de Yahvé (véase Sal 10,11) y sus nefastas consecuencias para Israel (31,17-18; Dt 32,20-21; lo contrario en Nm 6,25-26).

El cántico del testimonio (31,19-23)

19 «Y ahora escribid para vuestro uso el cántico siguiente; enséñaselo a los israelitas, ponlo en su boca para que este cántico me sirva de testimonio contra los israelitas, 20cuando yo los introduzca en la tierra que bajo juramento prometí a sus padres, tierra que mana leche y miel, cuando hayan comido y se hayan hartado y

hayan engordado, y se vuelvan hacia otros dioses, les den culto, y a mí me desprecien y rompan mi alianza. [21] Y cuando les alcancen males y adversidades sin número*, este cántico dará testimonio contra él, porque no caerá en olvido en la boca de su descendencia. Pues sé muy bien los planes que está tramando hoy, incluso antes de haberlo introducido en la tierra que le tengo prometida bajo juramento». [22] Y Moisés escribió aquel día este cántico y se lo enseñó a los israelitas. [23] Luego dio* esta orden a Josué, hijo de Nun: «¡Sé fuerte y valeroso!, porque tú llevarás a los israelitas a la tierra que yo les tengo prometida bajo juramento, y yo estaré contigo.»

V. 21 Los LXX omiten «cuando les alcancen males y adversidades sin número».
V. 23 El texto hebreo sobreentiende que el sujeto es Yahvé, pero los LXX especifican que el sujeto es Moisés.

En los vv. 19-22 Yahvé emplaza a Moisés (y quizá también a Josué, dado el plural) a escribir un cántico que sirva de testimonio contra Israel en caso de incumplimiento de la Ley (en otros lugares los testigos eran el cielo y la tierra; véase 4,26; 30,19; 31,28). En Ex 7,14, Moisés también recibió la orden de poner por escrito un poema épico sobre la batalla con Amalec. En este caso, la puesta por escrito del cántico, y su recitación y memorización («ponlo en su boca»), significa que el pueblo lo asume como propio y se compromete con él. En caso de incumplimiento, sus propias palabras se volverían contra los israelitas. En 2 R 22,11-13, el encuentro y lectura del rollo de la Ley en tiempos de Josías tiene una función pedagógica y judicial semejante. El v. 20 empalma temáticamente con el texto del cántico: en el tema del hartazgo (32,13-15) y en el del rechazo (32,19). El v. 21 empalma a su vez con los vv. 17 y 19, y subraya la inevitabilidad de la infidelidad de Israel. El término hebreo por “planes” (v. 21) suele designar los pensamientos, inclinaciones y propósitos malos contra Yahvé y su voluntad (véase Gn 6,5; 8,21; Sal 10,2; 140,2; Pr 6,18; Lm 3,60-61). El v. 22 reseña que Moisés cumplió la orden de Yahvé.

El v. 23, en el que Yahvé se dirige a Josué, hijo de Nun (véase Ex 33,11), empalma con los vv. 14-15, y reproduce casi las mismas palabras (aunque falta la promesa de que Yahvé marchará delante de él) que Moisés dirigió a Josué en los vv. 7-8, cerrando así la escena de la Tienda del Encuentro.

La Ley colocada junto al arca (31,24-27)

**24 Cuando terminó Moisés de escribir en un libro las palabras de
esta Ley, 25 dio esta orden a los levitas que llevaban el arca de la
alianza de Yahvé: 26 «Tomad el libro de esta Ley. Ponedlo al lado del
arca de la alianza de Yahvé vuestro Dios. Ahí quedará como testi-
monio contra ti. 27 Porque conozco tu rebeldía y tu dura cerviz. Si
hoy, que vivo todavía entre vosotros, sois rebeldes a Yahvé, ¡cuánto
más lo seréis después de mi muerte!»**

Tras escribir el libro de la Ley (el término hebreo por "libro" alude a cualquier tipo de documento escrito), Moisés ordena a los levitas (se entiende a los sacerdotes levitas, como en el v. 9) que lo guarden junto al arca de la alianza. El libro de la Ley permanece junto al arca (v. 26), de modo similar a como quedaban las tablas de la Ley del Horeb depositadas en su interior (véase 10,2.5), y acompaña al pueblo del mismo modo que el arca. El v. 27 insiste en la rebeldía de Israel. Los tratados del Próximo Oriente antiguo culminaban también con su puesta por escrito y depósito en un templo o lugar sagrado. El vocabulario de este versículo ("rebeldía", "dura cerviz") evoca el episodio del becerro de oro (Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; véase Dt 9,6.13) al que alude Moisés con sus recuerdos. El futuro para Israel no parece halagüeño, dado que Moisés prevé, dada su experiencia, que a su muerte los israelitas serán todavía más rebeldes.

Israel reunido para escuchar el cántico (31,28-30)

**28 «Congregad junto a mí a todos los ancianos* de vuestras tribus
y a vuestros escribas, que voy a pronunciar en su presencia estas
palabras, poniendo por testigos contra ellos al cielo y a la tierra.
29 Porque sé que después de mi muerte no dejaréis de pervertiros;
os apartaréis del camino que os he prescrito; y la desgracia vendrá
sobre vosotros en el futuro, porque habréis hecho lo que es malo a
los ojos de Yahvé, irritándolo con vuestras obras». 30 Luego, en pre-
sencia de toda la asamblea de Israel, Moisés pronunció hasta el fin
las palabras de este cántico:**

V. 28 Algunos mss hebreos leen «cabezas» en lugar de «ancianos»; por su parte, los LXX y 4QDuet^{b} dicen «jefes».

Los vv. 28-30 son la introducción inmediata al cántico cuyo texto completo se ofrece en Dt 32. Según el v. 28, Moisés congrega en un principio a los ancianos y escribas, pero el v. 30 incluye a toda la asamblea de Israel, quizá en un segundo momento. Vuelve a aparecer la mención del cielo y la tierra como testigos. El v. 29 retoma la temática del v. 27 y la idolatría («con vuestras obras»; véase 4,25-28). La referencia al futuro (lit. «en días postreros» o «en los últimos días») de este versículo no tiene ningún sentido escatológico (véase 4,30). El v. 30 enmarca la lectura completa del cántico que Moisés hará solemnemente ante la asamblea de Israel, esto es, ante todos sus hombres, mujeres, niños y extranjeros residentes como se había señalado en el v. 12.

La insistencia en que Israel fallará y será infiel a Yahvé una vez entre en la tierra sólo cabe entenderla como una visión retrospectiva de los hechos. Aquí no se presenta como una profecía que adelanta acontecimientos futuros, sino más bien como la consecuencia lógica de la propia naturaleza del pueblo de Israel, contrastada en la historia. En este sentido, ni Yahvé ni Moisés confiaban en Israel.

Cántico de Moisés (32,1-44)

32 1 Prestad oído, cielos, y hablaré,
escuche la tierra las palabras de mi boca.
2 Como lluvia se derrame mi doctrina,
caiga como rocío mi palabra,
como suave lluvia sobre la hierba verde,
como aguacero sobre el césped.
3 Porque voy a aclamar el nombre de Yahvé;
¡ensalzad a nuestro Dios!
4 Él es la Roca*, su obra es consumada,
pues todos sus caminos son justicia.
Es Dios de la lealtad, no de perfidia,
es justo y recto.
5 Se han pervertido los que él engendró sin tara,
generación perversa y tortuosa.
6 ¿Así pagáis a Yahvé, pueblo insensato y necio?
¿No es él tu padre, el que te creó,
el que te hizo y te fundó?

7 Acuérdate de los días de antaño,
considera los años de edad en edad.
Interroga a tu padre, que te lo contará,
a tus ancianos, que te lo dirán.
8 Cuando el Altísimo repartió las naciones,
cuando distribuyó a los hijos de Adán,
fijó las fronteras de los pueblos,
según el número de los hijos de Dios*;
9 mas la porción de Yahvé fue su pueblo,
Jacob su parte de heredad.
10 En tierra desierta lo encuentra,
en la soledad rugiente de la estepa.
Y le envuelve, le sustenta, le cuida,
como a la niña de sus ojos.
11 Como un águila incita a su nidada,
revolotea sobre sus polluelos,
así él despliega sus alas y lo toma,
y lo lleva sobre su plumaje.
12 Sólo Yahvé le guía a su destino,
con él ningún dios extranjero.
13 Le hace cabalgar por las alturas de la tierra,
lo alimenta de los frutos del campo,
le da a gustar miel de la peña
y aceite de la dura roca,
14 cuajada de vacas y leche de ovejas,
con la grasa de corderos;
carneros de raza de Basán,
y machos cabríos,
con la flor de los granos de trigo,
y por bebida la roja sangre de la uva.
15 Come Jacob, se sacia*,
engorda Yesurún, respinga,
te has puesto grueso, rollizo, turgente,
rechaza a Dios, su Hacedor,
desprecia a la Roca, su salvación.
16 Lo encelan con dioses extraños,
lo irritan con abominaciones.

17 Sacrifican a demonios, no a Dios,
a dioses que desconocían,
a nuevos, recién llegados,
que no veneraron vuestros padres.
18 (¡Desdeñas a la Roca que te dio el ser,
olvidas al Dios que te engendró!)
19 Yahvé lo ha visto y, en su ira,
ha desechado a sus hijos y a sus hijas.
20 Ha dicho: Les voy a esconder mi rostro,
a ver en qué paran.
Porque es una generación torcida,
hijos sin lealtad.
21 Me han encelado con lo que no es Dios,
me han irritado con sus vanos ídolos;
pues yo también voy a encelarles
con lo que no es pueblo,
con una nación fatua los irritaré.
22 Porque se ha inflamado el fuego de mi ira,
que quemará hasta las honduras del Seol;
devorará la tierra y sus productos,
abrasará los cimientos de los montes.
23 Acumularé desgracias sobre ellos,
agotaré en ellos mis saetas.
24 Andarán extenuados de hambre,
consumidos de fiebre y mala peste.
Dientes de fieras mandaré contra ellos,
con veneno de reptiles.
25 Por fuera la espada sembrará orfandad,
y dentro reinará el espanto.
Caerán a la vez joven y doncella,
niño de pecho y viejo encanecido.
26 He dicho: A polvo los reduciría,
borraría su recuerdo de entre los hombres,
27 si no temiera azuzar el furor del enemigo,
y que lo entiendan al revés sus adversarios,
no sea que digan:
“Es nuestra mano la que prevalece,
y no es Yahvé el que hace todo esto.”

[28] Porque es gente que ha perdido el juicio,
y no hay inteligencia en ellos.
[29] Si fueran sabios, podrían entenderlo,
sabrían vislumbrar su suerte última*.
[30] Pues, ¿cómo un solo hombre puede perseguir a mil,
y dos poner en fuga a una miríada,
sino porque su Roca se los ha vendido,
porque Yahvé se los ha entregado?
[31] Mas no es su roca como nuestra Roca,
y nuestros enemigos son testigos.
[32] Porque su viña es viña de Sodoma
y de las plantaciones de Gomorra:
uvas venenosas son sus uvas,
racimos amargos sus racimos;
[33] su vino, un veneno de serpiente,
mortal ponzoña de áspid.
[34] Pero él, ¿no está guardado
junto a mí, sellado en mis tesoros?
[35] A mí me toca* la venganza y el pago
para el momento en que su pie vacile.
Porque está cerca el día de su ruina,
ya se precipita lo que les espera.
[36] (Que Yahvé va a hacer justicia al pueblo suyo,
va a apiadarse de sus siervos.)
Porque verá que su fuerza se agota,
que no queda ya libre ni esclavo.
[37] Dirá entonces: ¿Dónde están sus dioses,
roca en que buscaban su refugio,
[38] los que comían la grasa de sus sacrificios
y bebían el vino de sus libaciones?
¡Levántense y os salven,
sean ellos vuestro amparo!
[39] Ved ahora que yo soy soy,
y que no hay otro Dios junto a mí.
Yo hago morir y hago vivir,
yo hiero y yo sano
(y no hay quien libre de mi mano).

40 Sí, yo alzo al cielo mi mano*, y digo:
Tan cierto como que vivo eternamente,
41 cuando afile el rayo de mi espada
y mi mano empuñe el Juicio,
tomaré venganza de mis adversarios,
y daré el pago a quienes me aborrecen.
42 Embriagaré de sangre mis saetas,
y mi espada se saciará de carne:
de sangre de muertos y cautivos,
de cabezas encrestadas de enemigos.
43 ¡Cielos, exultad con él,
y adórenle los hijos de Dios!
¡Aclamadlo, naciones, con su pueblo,
y todos los mensajeros de Dios narren su fuerza!*
Porque él vengará la sangre de sus siervos,
tomará venganza de sus adversarios,
dará su pago a quienes le aborrecen
y purificará el suelo de su pueblo.

44 Fue Moisés y pronunció en presencia del pueblo todas las palabras de este cántico*, acompañado de Josué*, hijo de Nun.

V. 4 En lugar de «Roca», aquí y en todos los versos del cántico donde se aplica este término a Yahvé, los LXX dicen «Dios».

V. 8 «los hijos de Dios» con 4QDeut^{j}. El TM dice «los hijos de Israel», probablemente con la intención de evitar el escándalo teológico. Los LXX traducen «los ángeles de Dios».

V. 15 «Como Jacob, se sacia», siguiendo los LXX y el Pentateuco Samaritano. Omitido en el TM.

V. 29 Los LXX dicen «recibirán esto en el futuro».

V. 35 En lugar de «a mí me toca» (lit. «para mí»), los LXX y el Pentateuco Samaritano leen «en el día de».

V. 40: Entre «mano» e «y digo», los LXX añaden un hemistiquio: «y juro por mi mano derecha».

V. 43 Aquí la *Nueva Biblia de Jerusalén* sigue la forma larga del texto ofrecida por los LXX. El TM no tiene «y todos los mensajeros de Dios narren su fuerza». 4QDeut^{q} presenta también una forma más larga: «Exultad, oh cielos, con él, y adórenle todos tus dioses, porque él vengará la sangre de sus hijos[y no "siervos", como TM]...».

V. 44 (a) Los LXX insertan 31,22 antes de este versículo y, en lugar de «cántico», dicen «Ley».

(b) El TM dice «Hosea» en lugar de «Josué» (como en Nm 13,8), quizá por error de un copista. Los LXX, el Pentateuco Samaritano, la Vulgata y la versión siríaca dicen «Josué».

La riqueza del Cántico de Moisés se presta a muchos matices interpretativos. Hoy día ya no se considera que este Cántico tuviera como trasfondo histórico la derrota de los israelitas a manos de los filisteos en Afec, hacia el 1050 a.C. (véase 1 S 4). Algún autor considera que el poema tiene una mezcla de rasgos lingüísticos antiguos y tardíos, y fecha su composición durante el periodo transicional del hebreo poético, entre los siglos X y VIII a.C. El hecho de que no aluda a los acontecimientos del éxodo ha hecho suponer que es anterior a la época en que estas tradiciones cobran importancia, ya claramente a partir del profeta Oseas (siglo VIII a.C.). Otros retrasan aún más la fecha de su composición, y lo sitúan en la época del exilio, dado que pueden encontrarse entre el Cántico de Moisés y el Segundo Isaías algunas similitudes teológicas (proclamación de la incomparabilidad de Yahvé), temáticas (Yahvé como Creador-Regulador que controla la historia y las naciones, y como el creador de Israel) y literarias (uso de palabras y expresiones poco comunes, tales como: denominar a Yahvé Eloah y Roca; o a Israel, Yesurún; o la expresión "Yo soy Él", que aparece sólo en Dt 32 y en el Segundo Isaías). En todo caso, el paralelismo entre Dt 32,39 e Is 43,11-13 parece evidente.

En cuanto a su contenido temático, algunos creen que Dt 32 funciona como un comentario teológico de las narraciones que le preceden, y que sirve de cierre a los cinco libros del Pentateuco: el Cántico de Moisés recordaría al lector el significado cósmico y eterno de las narraciones sobre Israel como representante de la humanidad y como primogénito de Yahvé. Por otro lado, su visión retrospectiva de la historia es similar a la de algunos salmos (véase Sal 78; 105; 106; 134; 135), aunque faltan en el Cántico evocaciones del éxodo. El Cántico presenta ante los israelitas el castigo que Yahvé infringirá a su pueblo, corrompido y desagradecido, en caso de apostasía o infidelidad (vv. 5-25), pero su ira se volverá contra los enemigos de Israel (vv. 36-42), salvando así finalmente a su pueblo (vv. 26-35).

En cuanto a su estructura, la más simple podría ser la siguiente:

A.	ºOración a Yahvé que es fiel y justo	(32,1-6)
B.	Beneficios de Yahvé a Israel durante el éxodo	(32,7-14)
C.	Apostasía de Israel: abandonan al Dios que lo engendró	(32, 15-18)

X. Decisión de Yahvé de castigar a Israel	(32,19-25)
C'. Misericordia de Yahvé: decide limitar el castigo a Israel	(32,26-29)
B'. "Venganza" de Yahvé, castigo y salvación	(32,30-35)
A'. Plan de Yahvé de rescatar a Israel y castigar a sus enemigos/ oración	(32,36-43)

Algunos autores aplican el género literario "pleito" a Dt 32, particularmente a sus veintinueve primeros versículos:

I. Descripción de la escena de juicio
II. Discurso del demandante (32,1-29)
   A. Cielo y Tierra elegidos como testigos (32,1)
   B. Se convoca al acusado
   C. Discurso en segunda persona dirigido al acusado (32,4-29)
      1. Acusación en forma de pregunta al acusado (32,4-6)
      2. Refutación de los posibles argumentos del acusado (32,7-14)
      3. Acusación específica (32,15-18)
      4. Declaración de la sentencia (32,19-29)

Otros consideran que el Cántico tiene un origen litúrgico, a la vez que combina elementos de pleito, y que pudo ser elaborado, o al menos dirigido en el acto litúrgico, por un sacerdote o por un profeta cultual. Atendiendo a los protagonistas de cada sección del cántico, sugieren la siguiente estructura:

32,1-3:	Introducción	Oficiante
32,4:	Oración hímnica	Coro
32,5-6:	Sumario acusatorio	Oficiante
32,7:	Imperativo hímnico	Oficiante
32,8-14c:	Relato de las actuaciones de Yahvé	Ancianos
32,14d:	El pueblo dirigido en segunda persona	Oficiante
32,15a-b:	El pueblo acusado	Coro
32,15c:	Condenación del pueblo en segunda persona	Oficiante
32,15d-17b:	Relato de la infidelidad de Israel	Coro

32,17c-18:	Condenación del pueblo en segunda persona Oficiante	Coro
32,19-20a:	Yahvé sentencia a su pueblo	
32,20b-29:	Discurso de Yahvé: juicio y mitigación	Sacerdote o profeta cultual
32,30:	Pregunta que se hacen las naciones	Oficiante
32,31-33:	Respuesta coral	Coro
32,34-35:	Segundo discurso de Yahvé	Sacerdote o profeta cultual
32,36-37a:	Proclamación de salvación	Coro
32,37b-38b:	Tercer discurso de Yahvé	Sacerdote o profeta cultual
32,38c-d:	Confrontación de Israel en segunda persona	Oficiante
32,39-42:	Conclusión del tercer discurso de Yahvé	Sacerdote o profeta cultual
32,43:	Segunda llamada a la oración	Oficiante

Los vv. 1-3, en primera persona, sirven de exordio para demandar atención a la audiencia ante la importancia de las palabras que siguen. El cielo y la tierra (v. 1) no son aquí testigos del cumplimiento, o no, de un tratado (como en 4,26; 30,19; 31,28), sino parte de la audiencia, una audiencia universal. Hay un cierto tono sapiencial en el vocabulario y expresiones de estos versículos: "las palabras de mi boca" (v. 1; véase Jb 34,2; Sal 49,4; también Pr 2,6; 31,26; Si 21,26; 24,2), "doctrina" (v. 2; véase Pr 1,5; 4,2; 7,21). La proclamación del nombre de Yahvé (v. 3) evoca el *Shemá* (véase 6,4). El v. 2 describe, a través de una bella metáfora pluvial (véase Jb 29,22-23; Is 55,10-11), la delicadeza con la que se vierte el contenido del Cántico, anticipo de las muestras de afecto entre Yahvé e Israel que se describirán a continuación.

En el v. 4 Yahvé es denominado "Roca" (o "montaña"). El término aparece siete veces en el Cántico (vv. 4.15.18.30.31 (2x).37), indicio de su importancia. Sin embargo, no es un nombre nuevo para Yahvé otorgado por revelación a Moisés, como sí lo fue el de Yahvé. Se trata de un título frecuente en la mitología de Siria y Anatolia, donde las montañas eran identificadas con dioses. En el caso del monoteísmo israelita (sea el teórico o el práctico o henoteísmo), este título enfatiza la firmeza de Yahvé, a la vez que su protección y refugio. Entre otros

lugares, el título aparece en 2 S 22,47; 23,3; Is 17,10, y es relativamente frecuente en los Salmos (véase Sal 18,2.32; 31,3; 42,9; 62,3.7; 92,16; 95,1; 141,6; 144,1). Sus caminos son de justicia; se trata de un Dios leal, justo y recto. No será él quien se haga infiel.

Las relaciones entre Yahvé e Israel son equiparables, análogamente, a las paterno-filiales (véase Ex 4,22; Os 11,1). Yahvé ama a Israel como un padre ama a sus hijos, pero éstos se han mostrado indignos de su padre, al cometer idolatría. Por ello, Israel actúa como un pueblo "necio" y "no sabio", que parece olvidar que Yahvé fue el padre que le engendró (véase Gn 4,1) o creó (v. 6). La bina antitética "sabio (o sensato) / necio" es muy frecuente en la literatura sapiencial, particularmente en el libro de Proverbios (véase Pr 10,1.8.23; 12,15.16.23; 13,16; 14,3.8.16; 17,24). El amor paterno de Yahvé es expresado, como siempre, en las actuaciones salvíficas de Yahvé a lo largo de la historia, las cuales no hay que olvidar (v. 7).

El v. 8, no exento de ribetes míticos, menciona cómo el Altísimo repartió las naciones «según el número de los hijos de Dios». La vinculación que distintos textos bíblicos establecen entre "Altísimo" (*Elyon*) y Jerusalén o la morada de Yahvé (véase Gn 14,18-22; Sal 46,5; 47,3; 78,17.35; Tb 1,4) hace suponer que El Elyon era la divinidad dominante en Jerusalén antes de su conquista por David. El Sal 97,9 enfatiza la superioridad de Yahvé como Altísimo sobre todos los demás dioses. Otras naciones han sido puestas bajo la protección de los «hijos de Dios». En el politeísmo de la época y entorno del antiguo Israel, los distintos dioses nacionales eran vistos como hijos de una divinidad suprema. Según la mitología cananea, Asherá, la diosa de la fertilidad consorte del dios El, tenía setenta hijos. En Gn 10 se menciona una genealogía de al menos veinte naciones, y la literatura rabínica habla de setenta ángeles para setenta naciones. El monoteísmo israelita aplica el título «hijos de Dios» bien como referencia a estas otras divinidades o, cuando se aplica al entorno de Yahvé, como indicación de sus mensajeros celestiales o ángeles. Sin embargo, el caso de Israel (Jacob) es distinto, ya que se trata de la porción o heredad propia del mismo Yahvé (v. 9). El v 10 describe, sin aludir propiamente a las tradiciones del éxodo, cómo Yahvé encuentra y protege a su pueblo en la aridez y soledad del desierto (los profetas también evocan este encuentro, véase Os 9,10; Ez 16,3-6), descrito con términos

muy similares a los del estado caótico previo a la Creación, tales como *tōhû* (véase Gn 1,2), que la *Nueva Biblia de Jerusalén* traduce como "estepa", si bien podría valer por "lugar informe" o "lugar yermo". De esta forma, la elección de Israel es parangonable a una forma de creación. La imagen protectora de Yahvé como águila (v. 11) evoca otra muy similar de Ex 19,4. (véase Sal 17,8). Esta protección continuó durante la conquista y ocupación de la tierra fértil (vv. 12-14). Sólo Yahvé es la única guía de Israel, y no un dios extraño (v. 12; véase Sal 44,21; 81,10). Los vv. 13-14 describen un paraje totalmente antitético con respecto al desierto (rico en miel, aceite, trigo y vino, así como en todo tipo de ganado; véase 8,7-9; 11,11-12; Gn 49,11; Is 34,6; Am 4,1; Sal 81,16; 147,14) y al que Yahvé traslada casi en volandas a su pueblo. Es la transición del desierto a la tierra prometida.

Los vv. 15-18 denuncian la idolatría de Jacob/Yesurún a favor de otros dioses extraños que usurpan al auténtico Dios, la Roca que engendró a Israel. El v. 15 contrasta cómo Jacob se sacia a la vez que olvida a Dios, su Hacedor y salvador. El término "Yesurún" (que aparece únicamente aquí y en 33,5.26; Is 44,2; Si 37,25, versión hebrea) es de sentido dudoso. Quizá sea fruto de un juego verbal con la palabra *šôr* ("toro") o una derivación de *yāšār* ("derecho", "recto"), en cuyo caso algunos traducen "el leal" con sentido irónico, en contraposición al "suplantador" Jacob (véase Gn 27,36). Otros traducen "el niño mimado". En cualquier caso, es probable que este Jacob cebado aluda al periodo monárquico de Israel (si el cántico es exílico o postexílico se referiría a todo el periodo monárquico, no únicamente a unos reyes). Los vv. 16-17 muestran cómo Israel adora a dioses extraños que no veneraron sus padres (véase 11,28; 13,3; 29,25), a la vez que olvida a la Roca que lo creó y lo irrita con sus abominaciones (véase 7,25-26). Sacrifican no a Dios, sino a demonios. La palabra hebrea para "demonios" (v. 17; véase Sal 106,37) procede de un término acádico que designa a divinidades o seres de poderes inferiores, algunos de ellos espíritus menores protectores del hogar. El término utilizado aquí para "venerar" denota más bien horror y un temor negativo (véase Jr 2,12; Ez 27,35; 32,10), en lugar del positivo respeto reverencial propio del "temor de Yahvé". Por el contrario, Israel ha olvidado que Dios fue quien le dio a luz y lo engendró, verbos éstos que evocan los rasgos maternos de Yahvé con relación a su pueblo (v. 18).

Los vv. 19-25 son un discurso amenazante de Yahvé. Apartará su rostro de sus hijos e hijas (los israelitas), su ira abarcará toda la tierra, incluido el Seol (el inframundo al que van los muertos), y castigará duramente a su pueblo por su idolatría (véase Jr 18,17, donde se dice que, en lugar de su rostro, Yahvé mostrará a Israel la espada). Israel ha encelado a Yahvé con “no-dioses”, seres que no son realmente divinos, sino “vanos ídolos” (v. 21). El término hebreo para “vano” tiene un sentido original y primario: viento, soplo, aura, brisa, vapor, vaho, humo... Pero también pasa de lo concreto del débil soplo a lo abstracto de lo efímero (Sal 144,4; 78,33), o al ámbito de lo inútil, débil, vano, nulo (Is 30,7; 49,4), e incluso se desliza hacia el sentido de mentira (Sal 62,10; Jr 2,5; Dt 32,21; 2 R 17,15…). El libro de Qohélet es el que más veces utiliza este término en todos sus sentidos, aunque enfatizando el de “efímero” e incluso “absurdo”. Yahvé se volverá contra Israel de la misma manera que éste ha hecho con él, castigándolo por mediación de un “no-pueblo”, es decir, de una nación enemiga de Israel, fatua o necia, que no tiene el privilegio de ser elegida por Yahvé. Los vv. 22-25 describen la violenta acción militar de Yahvé contra su pueblo: el “fuego”, las “saetas” y la “espada” son las armas de este guerrero divino que, junto con el hambre, la fiebre y la peste, causarán el exterminio sin excepción de niños, jóvenes, doncellas o ancianos (véase 28,21-25; Jr 21,7; por el contrario, Sb 5,17-23 hace una descripción guerrera de Yahvé combatiendo a favor de los justos).

Pese a esta disposición destructiva, los vv. 26-38 presentan la propia reconsideración de Yahvé. El v. 26 resume las intenciones destructivas de Yahvé desarrolladas en los versículos anteriores, mientras que el v. 27 presenta el argumento principal de la reconsideración de Yahvé sobre el que pivotan los vv. 28-38: la destrucción de Israel sería mal interpretada por sus enemigos, pues pensarían que son ellos los que prevalecen, y no Yahvé (véase 9,28; Ez 20,22). En los vv. 28-29 el propio Yahvé (o el autor del Cántico, que parece prolongar las reflexiones de Yahvé, dado que en el v. 30 habla de éste en tercera persona) descalifica a los enemigos de Israel tildándolos de faltos de juicio e inteligencia y de no ser sabios. Se trata de una descripción paralela y amplificada de la «nación fatua» del v. 21. Algunos dudan si el v. 29 se refiere a estas naciones necias o a Israel, pero bien podría estar incluido Israel, dado que también ha actuado neciamente. Los vv. 30-31 (el v. 30 tiene un

paralelo muy próximo en Is 30,17) pretenden mostrar que los éxitos militares de Israel únicamente son comprensibles si se atribuyen a la intervención de Yahvé, la Roca. Los vv. 32-33 ahondan en la estulticia de estas naciones, empleando una metáfora vinícola: sus viñas son como las de Sodoma y Gomorra, y su vino ponzoñoso como el veneno mortal del áspid. Se discute si el "éste" o "él" (*hû'*) del v. 34 se refiere al vino o a Israel, pero parece que su sentido se entiende mejor si lo que Yahvé guarda sellado y protegido como un tesoro es Israel (Is 49,2 refiere cómo Yahvé le escondió en la sombra de su mano). El v. 35 (evocado parcialmente por Pablo en Rom 12,19) recuerda el lenguaje profético dirigido contra las naciones enemigas de Israel (véase Is 10,5-19.24-27; Jr 25,12-14). El v. 36 muestra a un Yahvé apiadado de sus siervos agotados ("libre" "esclavo" conforman un merismo para decir "todos"), a los que hará justicia. En este caso no se trata de una justicia para castigar, sino para enderezar lo torcido (véase Sal 96,10; Is 3,13-14). Sin embargo, que Yahvé haya decidido no destruir a su pueblo no significa que haya olvidado su pecado de idolatría, razón por la que en el v. 37 pregunta a los israelitas, de manera retórica, dónde están los dioses a los que servían y creían roca para apoyarse, y en el v. 38 insta, de manera irónica, a esos dioses a levantarse y salvar a Israel.

Los vv. 39-43 culminan el cántico. Los vv. 39-42 ponen en boca de Yahvé un discurso en el que se presenta como el único Dios («yo soy yo»; véase Is 41,4; 43,10.13; 48,12), implícitamente no sólo para Israel, sino para todas las naciones (como parece apuntar el v. 43), dador de vida y muerte, y guerrero justiciero. Es la antítesis de los falsos e inoperantes dioses de los vv. 37-38. Su poder es total, ya que es capaz de hacer morir y hacer vivir (v. 39; véase 1 S 2,6-8; Is 43,10-11.13), de herir y sanar (véase Os 6,2). El v. 40 (gesto de juramento veraz; véase Gn 14,22; Ez 36,7) sirve de transición entre la autoproclamación de la exclusividad y total poderío de Yahvé del v. 40 y la autopresentación del Yahvé como guerrero justiciero y vengador contra las naciones enemigas de los vv. 41-42 (véase Ha 3). El v. 42 ofrece una imagen violenta y sangrienta de Yahvé que aparece en otros textos proféticos (véase Is 1,20; 34,5-6; Jr 46,10) y que entona con la política religioso-militar del anatema (véase Dt 7,1-7). El v. 43 es una exhortación doxológica a que todo el universo, las naciones (véase Sal 47), su pueblo y sus mensajeros (los ángeles; véase v. 8) alaben a Yahvé (véase Jb 38,7;

Is 49,13), y está en aposición con el apóstrofe de los vv. 1-3 (particularmente el v. 43a con el v. 3). El v. 43b resume el contenido de los vv. 34-42 y enfatiza que el que por un tiempo dejó de ser su pueblo ahora es "su pueblo". Es posible que la alusión a la purificación del "suelo" (la tierra cultivable, no el país) se justifique por la contaminación de la sangre derramada durante la acción guerrera de Yahvé (véase Nm 35,30-34; 2 S 21,1.14), pero también podría serlo a causa de las idolatrías cometidas por Israel.

El v. 44 se limita a repetir lo dicho en 31,30, incorporando a «Josué, hijo de Nun», el cual, queda claro, forma parte del proyecto de futuro de Israel.

La Ley, fuente de vida (32,45-47)

45 Cuando Moisés acabó de pronunciar estas palabras a todo
Israel, 46 les dijo: «Estad bien atentos a todas estas palabras con las
que hoy os juramento. Mandaréis a vuestros hijos que cuiden de
poner en práctica todas las palabras de esta Ley. 47 Porque no es una
palabra vana para vosotros, sino que es vuestra vida, y por esta
palabra prolongaréis vuestros días en la tierra que vais a tomar en
posesión al pasar el Jordán.»

Estos versículos son un breve discurso de Moisés a modo de despedida y continuación lógica de 31,24-27, que se refieren a la Ley y no al cántico. Las "palabras" a las que aluden estos versículos pueden englobar tanto las palabras de la Ley como las del cántico, dado que, lógicamente, no son excluyentes entre sí. El v. 46 reincide en la importancia de la labor pedagógica como instrumento de transmisión de la Ley (véase 4,9; 6,7; 11,19; 31,13). El v. 47 la valora como fuente de vida para Israel, del mismo modo que, de una manera u otra, se ha explicitado varias veces en el libro (30,15-20; 32,13-14.39.43; véase Lv 18,5), a diferencia de Pablo (véase Rom 7,9; 10,5; Gal 3,10-12).

Anuncio de la muerte de Moisés (32,48-52)

48 Yahvé habló a Moisés aquel mismo día y le dijo: 49 «Sube a esa
montaña de los Abarín, al monte Nebo que está en el país de Moab,

frente a Jericó, y contempla la tierra de Canaán que yo doy en pro-
piedad a los israelitas. 50 En el monte al que vas a subir morirás, e
irás a reunirte con los tuyos, como tu hermano Aarón murió en el
monte Hor y fue a reunirse con los suyos. 51 Por haberme sido infie-
les en medio de los israelitas, en las aguas de Meribá de Cadés, en el
desierto de Sin, por no haber reconocido mi santidad en medio de
los israelitas, 52 por eso, sólo de lejos verás la tierra, pero no entra-
rás en ella, en esa tierra que yo doy a los israelitas.»

Estos últimos versículos del capítulo siguen, casi palabra por palabra, el relato sacerdotal de Nm 27,12-14. Dt 32,48-52 tiene más conexiones sacerdotales que propiamente deuteronómicas: considera el monte Hor como el lugar de la muerte de Aarón, de acuerdo con Nm 20,20-28 y 33,38, pero no con 10,6 (en Moserá), y justifica el castigo, tanto para Moisés como para Aarón, por lo sucedido en Meribá (al igual que Nm 20,12-13; véase Sal 106,32-33), pero de manera distinta a Dt 1,37 y 3,26-28 (donde no queda claro la justificación para el caso de Moisés), y a Dt 9,20 y 10,6 (donde, para el caso de Aarón, se justifica por su implicación en el episodio del becerro de oro). Además, su vocabulario es más propio de la tradición sacerdotal: así, por ejemplo, para decir “yo” utiliza la forma breve *’ănî* en lugar de la larga *’ānō kî* (la más común en el Deuteronomio), y dice «en propiedad» en lugar del más frecuente «en heredad».

La expresión «aquel mismo día» parece remitir al día en que Moisés comenzó a comunicar los contenidos de la Ley al pueblo (véase 1,3), pero esto no significa que ambos días sean necesariamente el mismo. Moisés morirá en el monte Nebo (llamado Pisgá en 3,27; ambos nombres aparecerán juntos en 34,1), identificado con Ras es-Siyaghah sobre las llanuras de Moab, frente a Jericó, desde el cual únicamente podrá contemplar la tierra (el país) de Canaán que Yahvé dará en propiedad a Israel. Su suerte será pareja a la de Aarón: morirán y se reunirán con sus parientes (se entiende en el Seol). Ambos líderes, caudillo y sacerdote, son acusados de infidelidad a Yahvé (en 1 Cro 10,13 también se dice que Saúl murió por su infidelidad a Yahvé) y de no reconocer su santidad. Este lenguaje sacrificial y ritual únicamente apareció antes en 5,12, con relación a la santificación del sábado.

Resulta un tanto paradójico que, al final del cántico de Moisés, Yahvé muestre su misericordia con Israel y decida no castigarlo con la destrucción, mientras aquí se reitera el pecado y castigo de los líderes de su pueblo. Obviamente, se trata de dos textos distintos unidos aquí por un redactor que no quiso romper la paradoja.

Bendiciones de Moisés (cap. 33)

33 [1] **Ésta es la bendición con la que Moisés, hombre de Dios,**
bendijo a los israelitas antes de morir. [2] **Dijo:**
Ha venido Yahvé del Sinaí.
Para ellos desde Seír se ha levantado,
ha brillado desde el monte Parán.
Con él las miríadas de Cadés,
Ley de fuego en su diestra para ellos*.
[3] **Tú que amas a los antepasados,**
todos los santos están en tu mano.
Y ellos, postrados a tus pies,
cargados están de tus palabras.
[4] **Una Ley nos señaló Moisés,**
herencia de la asamblea de Jacob.
[5] **Hubo un rey en Yesurún,**
cuando se congregaron los jefes del pueblo,
todas juntas las tribus de Israel.
[6] **¡Viva Rubén y nunca muera,**
aunque sean pocos sus nombres!
[7] **Para Judá dijo esto:**
Escucha, Yahvé, la voz de Judá
y guíale hacia su pueblo.
Sus manos le defenderán
y tú serás su auxilio contra sus enemigos.
[8] **Para Leví dijo:**
Dale a Leví tus urim y tus tumim
al hombre de tu agrado,
a quien probaste en Masá,
con quien te querellaste en las aguas de Meribá,

9 el que dijo de su padre y de su madre:
“No los he visto.”
El que no reconoce a sus hermanos
y a sus hijos desconoce.
Pues guardan tu palabra,
y tu alianza observan.
10 Ellos enseñan tus normas a Jacob
y tu Ley a Israel;
ofrecen incienso en tu presencia
y perfecto sacrificio en tu altar.
11 Bendice, Yahvé, su vigor,
y acepta la obra de sus manos.
Rompe los lomos a sus adversarios
y a sus enemigos, que no se levanten.
12 Para Benjamín dijo:
Querido de Yahvé,
en seguro reposa junto a El,
todos los días le protege,
y entre sus hombros mora.
13 Para José dijo:
Su tierra es bendita de Yahvé;
para él lo mejor de los cielos, el rocío,
y del abismo que reposa abajo;
14 lo mejor de los frutos del sol,
de lo que brota a cada luna,
15 las primicias de los montes antiguos,
lo mejor de los collados eternos,
16 lo mejor de la tierra y cuanto contiene,
y el favor del que mora en la Zarza:
¡caiga sobre la cabeza de José,
sobre la frente del elegido entre sus hermanos!
17 Primogénito del toro, a él la gloria,
cuernos de búfalo* sus cuernos;
con ellos acornea a los pueblos todos juntos,
hasta los confines de la tierra.
Tales son las miríadas de Efraín,
tales los millares de Manasés.

18 Para Zabulón dijo:
Regocíjate, Zabulón, en tus empresas,
y tú, Isacar, en tus tiendas.
19 Convocarás* a los pueblos a la montaña,
ofrecerán sacrificios de justicia,
pues gustarán la abundancia de los mares
y los tesoros ocultos en la arena.
20 Para Gad dijo:
¡Bendito el que ensanche* a Gad!
Echado está como leona;
desgarra un brazo, y hasta una cabeza;
21 se ha quedado con las primicias,
pues allí la porción de jefe le estaba reservada,
y ha venido a la cabeza del pueblo:
ha cumplido la justicia de Yahvé,
y sus juicios con Israel.
22 Para Dan dijo:
Dan es un cachorro de león,
que se lanza desde Basán.
23 Para Neftalí dijo:
Neftalí, saciado de favor,
colmado de la bendición de Yahvé,
Oestey Mediodía son su posesión.
24 Para Aser dijo:
¡Bendito Aser entre los hijos!
Sea el favorito entre sus hermanos,
y bañe su pie en aceite.
25 Sea tu cerrojo de hierro y de bronce,
y tu fuerza dure como tus días.
26 Nadie como el Dios de Yesurún,
que cabalga los cielos en tu auxilio,
y las nubes en su majestad.
27 El Dios de antaño es tu refugio,
debajo de ti están sus brazos eternos.
Él expulsa ante ti al enemigo,
y dice: ¡Destruye!

28 Israel mora* en seguro;
la fuente de Jacob* aparte brota
para un país de trigo y vino;
hasta sus cielos el rocío destilan.
29 Dichoso tú, Israel, ¿quién como tú,
pueblo salvado por Yahvé,
cuyo escudo* es tu auxilio,
cuya* espada es tu esplendor?
Tus enemigos tratarán de engañarte,
pero tú hollarás sus espaldas.

V. 2 En lugar de «Ley de fuego en su diestra para ellos» otros traducen «A su diestra, divinos guerreros».

V. 17 Los LXX traducen *monóqueros* (un solo cuerno) y la Vulgata *rhinoceros* o *unicornis*.

V. 19 «convocarás». Los LXX leen «exterminarán".

V. 20 «el que ensanche». Otros prefieren vocalizar el hebreo de otra forma y traducen «el ancho campo» de Gad.

V. 28 (a) Los LXX, la Vulgata y la versión siríaca leen este versículo con sentido de futuro.

(b) Algunos prefieren leer «Jacobel», uniendo a Jacob la partícula *'ēl* que comienza el hemistiquio siguiente.

V. 29 (a) En lugar de «escudo», hay quien vocaliza el hebreo de otra forma y lee «otorgó».

(b) En vez de «cuya», otros alteran ligeramente el término en cuestión y traducen «y bendijo».

Este capítulo interrumpe el lógico discurrir entre el anuncio de la muerte de Moisés y el relato de la misma. Hasta no hace mucho solía considerarse 33,1-29 como una unidad literaria. Los defensores de la unidad veían en este capítulo una liturgia anfictiónica o una procesión litúrgica al templo con marcado carácter tribal, o una fiesta anual bajo cualquiera de sus formas, y lo consideraban un texto muy antiguo, de la época de los jueces, supuestamente conectado con textos ugaríticos. Sin embargo, los comentaristas actuales, dada la preeminencia otorgada a las tribus del norte en Dt 33, se decantan por una datación mucho más tardía, la época del expansionista Jeroboán II (784-744 a.C.), o quizá entre el 732 y el 722 a.C., cuando Judá e Israel pugnan entre sí antes de la caída del reino del Norte. A su vez, consideran los vv. 2-5.26-29 un himno que enmarca las bendiciones de los vv. 6-25, y el v. 1 un añadido deuteronomista.

Moisés, considerado aquí como un padre para su pueblo, bendice a Israel inmediatamente después de serle anunciada su muerte (32,48-52). Dt 32,48 y 34,12 son el marco amplio de este capítulo. Lo mismo hicieron Isaac (Gn 27) y Jacob (Gn 49) con sus respectivos hijos. Las bendiciones (33,6-25) a las doce tribus de Israel (Simeón queda absorbido por Judá, véase Jos 19,1-9, y José dividido en Efraín y Manasés) están enmarcadas entre dos piezas hímnicas (vv. 2-5 y 26-29). El orden de las tribus varía con respecto a las listas ofrecidas en Gn 49 y Nm 1,5-15. En Dt 33 se han seguido criterios geográficos vinculados con la conquista de la tierra, y el contenido de las bendiciones, que más bien parecen plegarias o deseos, alude a la posición geográfica de cada tribu. Se comienza con las tribus del sur, Rubén y Judá (33,6-7); siguen las del centro, Leví, Benjamín y José (33,8-17); finalmente, las del norte, Zabulón, Isacar, Gad, Dan, Neftalí y Aser (33,18-25).

Los vv. 1-5 conforman junto con los vv. 26-29 un salmo o himno que abre y cierra Dt 33, y que probablemente en sus orígenes era independiente del resto del capítulo. Se trata de un himno teofánico y épico que canta cómo Yahvé salvó a su pueblo, estableció en él su realeza, destruyó a los enemigos y dio a Israel la tierra donde vive seguro y protegido por el amor divino, lo que no lo convierte necesariamente en un cántico de guerra, como opinan algunos comentaristas. El v. 1 es el último de los cuatro encabezamientos que dividen el Deuteronomio en cuatro partes (1,1; 4,44; 28,69). En el v. 1 Moisés es denominado «hombre de Dios» por primera vez en todo el libro. Esta expresión se utiliza referida a Moisés, además de aquí, únicamente en Jos 14,6 y Sal 90,1, y suele aplicarse a los profetas (véase Jc 13,6; 1 S 2,27; 1 R 12,2...), lo que significa que, implícitamente, Moisés es visto como profeta, lo que se explicita en 34,10 (y en 18,15). Pero de algún modo también es visto como patriarca, dado que se dirige a las tribus que conforman el pueblo para darles su bendición, como si fuera su padre.

El v. 2 se abre con “Yahvé” (ocho veces en Dt 33: vv. 2.7.11.13.21.23.29), el protagonista último del poema y referencia para todas las tribus. De él, más que de Moisés, emana la bendición para cada tribu. Este versículo menciona el Sinaí, única vez que aparece en el Deuteronomio esta designación para el monte sagrado, que siempre es denominado “Horeb” (¿indicio de una mayor conexión con la teofanía de

Ex 19-24?). La conexión entre Sinaí, Seír y Parán (véase 1,1-2) aparece también en Jc 5,4-5 y Ha 3,3. Los verbos "levantar" (o "amanecer") y "brillar" (véase Sal 50,2; 80,2) enfatizan el tono epifánico del himno. El v. 3 combina el tono universalista que presenta a Yahvé como amante de las naciones (v. 3a) con el exclusivista de los "santos" o consagrados, es decir, Israel. El v. 4, que subraya la importancia de la Ley como herencia de Israel («asamblea de Jacob»), interrumpe el himno, por lo que es considerado una interpolación que intenta explicar el versículo anterior, textualmente confuso. El v. 5 canta a Yahvé como rey de Israel ("Yesurún"; véase 32,15), dada su conexión con el v. 26, que parece identificar implícitamente a Yahvé con el rey de Israel («Dios de Yesurún»). Podría tratarse de una crítica encubierta a los reyes humanos de Israel, tanto los del Sur como los del Norte, no necesaria ni exclusivamente Saúl o David (véase 1 S 12,12; Is 44,6). Atendiendo al conjunto del capítulo, se estaría diciendo que la Ley, y no la monarquía, es la auténtica mediadora entre Yahvé e Israel.

Con el v. 6 comienzan propiamente las bendiciones, aunque, en este caso, la de la tribu de Rubén parece más bien un deseo ardiente, no propiamente una bendición, y carece de la introducción «Para X (el nombre de cada tribu) dijo», que aparece en los demás casos. Se desea que Rubén viva, lo que implícitamente indica que se encuentra en una situación peligrosa de extinción, pero no se señala cuál es la causa (véase 2 R 10,32-33). En Gn 49,3-4 Jacob recuerda su pecado de incesto (véase Gn 35,22), omitido en Dt 33,6. La bendición para Judá (v. 7) es casi un clamor de Moisés a Yahvé a favor de ella, que parece vagar sola y sin rumbo. El contexto histórico y datación del dicho no quedan claros (¿separación de los reinos de Judá e Israel?; ¿exilio babilónico?), pero los comentaristas se inclinan por que fuera escrito en el reino del Norte en una fecha anterior a la caída de Samaría (722 a.C.), dado el contraste que muestra con Gn 49,8-12, que presenta a un Judá poderoso y receptor de los tributos de todos los pueblos.

La bendición de los vv. 8-11 va dirigida a Leví. Resulta un tanto sorprendente la extensión e importancia otorgada a esta tribu sin tierra y maldecida en Gn 49,5-6 por su respuesta a la violación de Dina (Gn 34,25-31). Parece que es una forma de subrayar la superioridad de Leví, lo sacerdotal, sobre Judá, lo monárquico. El énfasis se pone en el derecho de posesión de los *urim* y *tumim* (v. 8). Éstos eran peque-

ños objetos (piedras o palillos) usados para echar las suertes y adivinar la voluntad de Yahvé (véase Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; 1 S 14,41 (LXX); 28,6; Esd 2,63 y Ne 7,65). A través de ellos se podía obtener un "sí" o un "no" como respuesta, o incluso un "no hay respuesta" (como en 1 S 28,6). Su uso declinó durante el postexilio. La alusión a que Leví fue probado en Masá (v. 8a) no concuerda con los relatos que mencionan este episodio (Ex 17,1-7; Nm 20,2-13; Dt 6,16; 9,22; véase Ex 15,25; Sal 81,8), coincidentes en que fue el pueblo el que "probó" a Yahvé. Quizá se refiera a la celosa reacción de los levitas ante el episodio del becerro de oro (véase Ex 32,25-29). Los vv. 9b-10 pasan del singular al plural y, dado su contenido, pueden ser un añadido tardío de cuño sacerdotal. Se destaca de la tribu de Leví su fidelidad a Yahvé (véase Nm 25,1-13; Ez 44,15; 48,11), renunciando a padres, hermanos e hijos (véase Mt 12,46-50), y sus funciones típicamente sacerdotales, la enseñanza de la Ley (véase Lv 10,11; Os 4,6; Mi 3,11; Ml 2,1-9) y el servicio en el altar. El vocabulario marcial y violento ("empresas", "romper los lomos" de adversarios y enemigos) del v. 11 desentona con los versículos precedentes, lo que ha sugerido a no pocos autores que se trata de un versículo desplazado que encaja mejor a continuación del v. 7, refiriéndose originariamente de este modo a Judá, y no a Leví. Si esta interpretación es correcta, es probable que el desplazamiento no fuera casual, sino una maniobra para otorgarle a Leví el protagonismo de Judá.

La bendición sobre Benjamín (v. 12) enfatiza de manera especial el cariño protector de Yahvé sobre esta tribu situada entre Judá y Efraín, y lugar de conflictos fronterizos entre los reinos del Sur y del Norte (véase 1 R 15,22). Si el sujeto de "reposar" (v. 12a) fuera Yahvé, cabría entenderlo como una alusión a un santuario ("reposar"puede aludir a la presencia divina en el santuario; véase Dt 12,5), quizá el del próximo Jerusalén (véase Jos 15,8; 18,16). La metáfora del v. 12b es llamativa: Yahvé lo lleva en sus hombros, sugiriendo la imagen del padre que porta a su hijo (véase Dt 1,31). Este deseo de amor protector de Yahvé podría, y debiera, ser común a todas las tribus por encima de otras consideraciones geopolíticas. Por esta razón algunos autores sugieren que se trata de un versículo tardío, como los referidos a Leví, y que, dado que parece resumir el amor de Yahvé por todas las tribus, fue colocado en el centro del capítulo.

Los vv. 13-17 conforman una larga bendición a José (dividido en Efraín y Manasés; v. 17), indicio de que es comprendida como más importante que Judá. Tiene en común con Gn 49,22-26 el tema de la fertilidad del territorio (recuérdese su política agraria recogida en Gn 47,13-26) y el de su poderío político-militar. La bendición relativa a la fertilidad de esta tribu tiene connotaciones cósmicas (lo mejor de cielos, abismo, sol, luna, tierra; vv. 13-15). Muy similar a v. 15 es Ha 3,6 (véase Sal 90,2; Jb 15,7; Pr 8,25). El que mora en la zarza es, obviamente, Yahvé (véase Ex 3,2). La bendición desemboca en la persona del propio José, "elegido" o distinguido (el término hebreo procede de una raíz que significa "separar") entre sus hermanos (v. 16). El título de «primogénito del toro, a él la gloria» aplicado a José (v. 17) le otorga cierta categoría divina, dado que el toro era símbolo de la fuerza y poder fecundador de las divinidades cananeas, e incluso en ocasiones representación no deseada del propio Yahvé (véase Ex 32; 1 R 12,29; Os 8,5; 13,2) o imagen de su fuerza (véase Nm 23,22; 24,8). Su descripción cuasi-monárquica parece identificarlo con el rey no deseado de Yesurún (32,15; 33,5), lo que le enfrenta de alguna forma a la teología del himno que enmarca estas bendiciones, y en particular a la bendición de Leví.

Los vv. 18-20 comprenden la bendición a Zabulón, aunque en ella está incluida Isacar. Ambos son hijos de Jacob y Lía (véase Gn 30,17-20) y forman dos tribus unidas geográfica e históricamente (véase Jc 5,14-15). Regocijarse en empresas y en tiendas (v. 18) puede ser una variante de la expresión «bendito seas cuando entres y salgas» (28,6; Sal 121,8). El v. 19a alude a sus sacrificios de "justicia". Se sobreentiende a Yahvé, lo que implicaría una contradicción con la centralización del culto (12,13-14), no corregida posteriormente por el editor o redactor del Deuteronomio. Además, el monte Tabor (véase Jos 19,22-23; Jc 4,6.12) era tradicionalmente lugar de culto cananeo (véase Os 5,1). Pero si se atiende a la traducción de los LXX, que lee "exterminarán" a los pueblos en lugar de "convocarás", el sentido puede ser otro: se anhela el exterminio de los pueblos que habitaban el territorio de Zabulón e Isacar, cuyas víctimas serían consecuencia de un acto de justicia. La «abundancia de los mares y los tesoros ocultos en la arena» (v. 19b) pueden referirse, además de a la riqueza de la costa mediterránea, a las transacciones comerciales por mar entre Egipto y Fenicia.

La bendición a Gad (vv. 20-21) comienza siendo propiamente una bendición a Yahvé, que es (se sobreentiende) quien ensancha a Gad (v. 20). Pero, dado que el participio hebreo («el que ensancha») es único en la Biblia, otros prefieren vocalizar de otro modo el término en cuestión y leer «el ancho campo» de Gad. Su comparación con la leona le viene dada por su fama guerrera (véase Gn 49,19; 1 Cro 12,9), especialmente en las batallas por la conquista de Cisjordania (véase Nm 32,17-32; Dt 3,18-20; Jos 1,12-15; 4,12-13; 22,2-3). El v. 21 insinúa el liderazgo monárquico de Gad, lo que ha generado confusión. ¿Se refería inicialmente al liderazgo como legislador de Moisés, como da a entender la Misná (*Abot* 5,18)? ¿A la conquista del territorio de Rubén como consecuencia de la sanción impuesta a Rubén (Gn 49,3-4; véase Jc 5,14-17)? ¿Se alude a la persecución de Absalón, cuando David pasa por las tierras de Galaad (2 S 17,24.27)? ¿Se refería a Judá, o el v. 21 fue originariamente un complemento al v. 5 (lo que parece improbable dado que el v. 5 mira al rey negativamente y el v. 21 lo hace positivamente)? Sin que esto lo resuelva definitivamente, algún comentarista sugiere que el v. 21 se refiere no a Gad, sino a Jeroboán II, rey de Israel (incluida la región de Gad), quien conquistó Transjordania (véase 2 R 14,25-27).

Muy breve es la referencia a Dan en el v. 22. Se le compara con un cachorro de león, título atribuido a Judá en Gn 49,9, mientras que en Gn 49,17 el propio Dan es denominado "culebra" o "víbora". Probablemente esta metáfora leonina se deba al episodio descrito en Jc 18,27-31, en el que los danitas conquistan la ciudad norteña de Lais (que significa "león"; véase Is 30,6; Jb 4,11; Pr 30,30), cuyo nombre cambiaron por el de Dan. Estrictamente, Basán nunca fue propiamente territorio danita, ni tampoco desde ahí fue atacada Lais.

El v. 23 ensalza a Neftalí más ventajosamente que en Gn 49,21: de cierva que da cervatillos hermosos pasa a estar colmada de la bendición de Yahvé (como José en v. 13) y a poseer Oeste y Mediodía (véase Jos 19,32-39). Parece claro que las bendiciones a las tribus del Norte conllevan un tono político-militar expansionista favorable al reino de Israel.

El dicho relativo a Aser (vv. 24-25) sí es propiamente una bendición, ya que expresamente incluye el verbo "bendecir" (al igual que en los vv. 1.11.13.20.23). El baño de sus pies en aceite (v. 24) puede ser

símbolo de realeza y de riqueza (véase Gn 49,11; Jb 29,5-6). La alusión al aceite también se repite en Gn 49,20, y se explica por tratarse de una tierra rica en olivos. No queda claro el sentido del v. 25. Algunos, en lugar de "cerrojo" de hierro y de bronce, que connota un aspecto más defensivo que ofensivo y cierta vulnerabilidad (el territorio de Aser incluía importantes ciudades; véase Jos 19,25-30), prefieren traducir "zapato" (o "sandalia"), metáfora del avance militar, con lo que, una vez más, se daría un protagonismo expansionista a las tribus norteñas.

Los vv. 26-29 conforman junto con los vv. 1-5, como ya se ha dicho, el marco hímnico de las bendiciones tribales. Lo hacen dirigiéndose globalmente a todo Israel, y no únicamente a cada tribu como las bendiciones que engloban. Si bien la imagen de Yahvé cabalgando o guiando un carro sobre el cielo no es bíblicamente extraña (véase Sal 18,11; 68,34; 104,3; Is 19,1; Ez 1), su origen se deriva de la mitología cananea, en particular del imaginario en torno a Baal (denominado «el que cabalga en las nubes»). El v. 26 es continuación del v. 5, como muestra el uso de "Yesurún", y v.26bc está en perfecta sintonía con los vv. 2-3. El v. 27 presenta a Yahvé como el refugio protector de Israel contra sus enemigos (véase 4,34; Is 51,5). Los vv. 28-29 enfatizan la protección de Yahvé otorgada a Israel como tierra y como pueblo. El v. 28 evoca la seguridad y fecundidad de la tierra prometida (véase Gn 27,28; Dt 7,13; 11,10-12; 28), y el v. 29 es una bienaventuranza al Israel de la elección y la promesa (véase 4,7; 7,6; 26,19; Sal 33,12; 89,16; 144,15; 146,5). En definitiva, los vv. 26-29 pretenden presentar a Yahvé como el auténtico y único rey de Israel, en oposición a los reyes del pasado, y quizá también en oposición a los reyes foráneos que ocuparon Israel: asirios, babilonios y persas.

Muerte de Moisés (cap. 34)

**34 1 Moisés subió de las Estepas de Moab al monte Nebo, a la
cumbre del Pisgá, frente a Jericó, y Yahvé le mostró la tie-
rra entera, de Galaad hasta Dan, 2 todo Neftalí, la tierra de Efraín
y de Manasés, toda la tierra de Judá, hasta el mar Occidental, 3 el
Négueb, la comarca* del valle de Jericó, ciudad de las palmeras,
hasta Soar. 4 Y Yahvé le dijo: «Ésta es la tierra que bajo juramento**

prometí a Abrahán, Isaac y Jacob, diciendo: A tu descendencia se la daré. Te dejo verla con tus ojos, pero no pasarás a ella». [5] Allí murió Moisés, siervo de Yahvé, en el país de Moab*, como había dispuesto Yahvé. [6] Le enterró* en el Valle, en el País de Moab, frente a Bet Peor. Nadie hasta hoy ha conocido su tumba. [7] Tenía Moisés ciento veinte años cuando murió: no se había apagado su ojo ni se había perdido su vigor. [8] Los israelitas lloraron a Moisés treinta días en las Estepas de Moab; hasta que secumplieron los días de llanto por el duelo de Moisés. [9] Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos. Y le obedecieron los israelitas, cumpliendo la orden que Yahvé había dado a Moisés. [10] No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara, [11] nadie como él en todas las señales y prodigios que Yahvé le envió a realizar en el país de Egipto, contra el faraón, y contra todos sus siervos y contra todo su país, [12] y en la mano tan fuerte y el gran terror que Moisés puso por obra a los ojos de todo Israel.

V. 3 «comarca”; otros traducen «llanura».

V. 5 Un desarrollo textual posterior de los LXX (LXX^{B}) omite «en el país de Moab».

V. 6 «Le enterró», se sobreentiende Yahvé. Los LXX y el Pentateuco Samaritano leen «Ellos le enterraron» con la intención de evitar la idea de que el propio Yahvé enterrada a Moisés.

El último capítulo del Deuteronomio, y de todo el Pentateuco, se cierra con la muerte de Moisés. Pero, más que un final, es un comienzo. El comienzo del futuro de Israel en la tierra prometida, aunque sin su gran líder Moisés. Este capítulo convierte el final del Pentateuco en un final abierto, siempre rico y esperanzador para todas las generaciones. Exiliados o no de todas las épocas podían y pueden leer este capítulo con la esperanza del retorno a la tierra prometida. Como ya se ha dicho varias veces a lo largo de este comentario, el Deuteronomio actualiza y hace siempre presentes las promesas de Yahvé a su pueblo, el cual, podría decirse, siempre está en camino y entrando en (o saliendo de) la tierra prometida, en función de su mayor o menor fidelidad a Yahvé y su Ley.

Este breve capítulo, continuación lógica de 32,48-52, combina elementos deuteronomistas con otros propios de la tradición sacerdotal,

reflejados estos últimos en el v. 1a (por su referencia al monte Nebo, como en 32,49; véase el comentario a este versículo) y especialmente en los vv. 7-9, que siguen Nm 27,18-23.

Los vv. 1-3 hacen una descripción de la tierra prometida contemplada desde el monte Nebo al que sube Moisés. Es una descripción formalmente muy similar a la que contempla Abrahán en Gn 13,14-15, aunque ésta carente de topónimos. Es una contemplación equivalente a una toma de posesión jurídica de la tierra. La alusión a las Estepas de Moab (vv. 1.8) es única en todo el Deuteronomio (véase 1,5 y 34,5 donde se habla del "país de Moab"), pero no es extraña en otros lugares (véase Nm 22,1; 36,13; Jos 13,22). La descripción incluye tres líneas de extensión: de Galaad hasta Dan, de Judá hasta el mar occidental (el Mediterráneo) y desde el Negueb hasta Soar (al sur del Mar Muerto; véase Gn 13,10; 19,20-22). El v. 4 ofrece respaldo divino a los límites de la tierra descrita en los vv. 1-3, cuando Yahvé afirma taxativamente que «Ésta es la tierra...». A la vez, muestra a un Yahvé fiel a sí mismo y a su palabra, en cuanto que cumple la promesa a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob de entregar a su descendencia esta tierra (v. 4a; véase Ex 33,1; Dt 1,8), y en cuanto que cumple con lo dicho a Moisés de que vería la tierra pero no entraría en ella (v. 4b; véase Dt 1,37; 3,27; 32,52).

Los vv. 5-6 describen muy sobriamente la muerte y sepultura de Moisés. Si en 33,1 era considerado «hombre de Dios», aquí es «siervo de Yahvé» (véase 3,24; Jos 1,1.7.13), quizá con un sentido análogo al del ministro del rey (véase 2 R 22,12). En todo caso, es una forma de mostrar su estrecha vinculación y pertenencia a Yahvé. Muere en el país de Moab, el mismo lugar donde comenzó a hablar a los israelitas (1,5). El v. 6 insinúa que fue el mismo Yahvé quien lo enterró. Un antropomorfismo atrevido que sirve para explicar el desconocimiento del lugar exacto de su enterramiento, a la vez que para honrar y magnificar a Moisés. Flavio Josefo interpreta que Moisés fue arrebatado por Dios a través de una nube y llevado a un valle (*Antigüedades Judías* IV,326). Según la Misná, fue el propio Yahvé quien se ocupó del enterramiento de Moisés (*Sotá* 1,9). Cabe interpretar que con este misterio y secretismo se pretenda también evitar peregrinaciones a la tumba que conllevaran algún peligro de idolatrización de su figura.

La tradición sacerdotal añade en los vv. 7-8 unos pocos datos sobre la muerte de Moisés: edad y duración del duelo. Tenía ciento veinte años al morir (véase 31,2; Gn 6,3), el equivalente a tres generaciones de cuarenta años cada una. Una edad superior a la de José, que murió a los ciento diez años (Gn 50,26), aunque inferior a la de Aarón que murió a los ciento veintitrés (véase Nm 33,39). Después de él, únicamente tres personajes bíblicos superarán los cien años: Josué (110 años; Jos 24,29); Job (140 años; Jb 42,16) y el sumo sacerdote Joadá (130 años; 2 Cro 24,15). El Sal 90,10 y el *Libro de los Jubileos* (23,15) consideran de manera más realista que setenta años ya es una buena edad. Sin embargo, a diferencia por ejemplo de Isaac (Gn 27,1) y de Jacob (Gn 48,10), se deja claro que murió en plenitud de facultades físicas: sin que su vista se apagara y sin pérdida de vigor. Esto significa que murió únicamente como y cuando lo ordenó Yahvé, no a consecuencia de su decaimiento físico. Los treinta días de duelo por Moisés son exactamente los mismos que tuvo Aarón (Nm 20,29), pero claramente inferiores a los de José, que fue llorado setenta días (Gn 50,3). Esta diferencia se comprende en parte por el hecho de que la cultura hebrea era menos propicia al duelo que la egipcia: recuérdese la legislación contra ciertas formas de duelo (véase Lv 19,27-28; 21,5; Dt 14,1) o la propia actitud de David a la muerte de su hijo tenido con Betsabé (2 S 12,19-23).

El v. 9 interrumpe el relato de la muerte de Moisés e introduce la figura de Josué, su sucesor, siguiendo la descripción de su investidura por Moisés en Nm 27,18-23 (compárese con Dt 31,3-8). Josué es descrito con tonos sapienciales, como un hombre lleno del espíritu de sabiduría, lo que denota que no es una sabiduría meramente humana sino don de Yahvé (véase Ex 28,3; Is 11,2; Sb 7,7; véase también Ef 1,17), en este caso transferida a través de la imposición de manos de Moisés. Josué recibe así sabiduría y autoridad, necesarios para dirigir (véase 1,13) un pueblo sabio (véase 4,6).

Los vv. 10-12 son un panegírico final de la figura de Moisés. Subrayan la excepcionalidad de su figura. No ha vuelto a surgir ningún profeta como él que hable con Yahvé cara a cara, lo que denota una gran intimidad (véase Ex 33,11; Nm 12,7-8), de la que no pudo gozar ni siquiera Josué (véase 31,14). Ni tampoco ningún otro profeta que realice señales y prodigios como los que llevó a cabo Moisés en Egipto

(curiosamente, 4,34 y 6,22 enfatizaban que fue Yahvé quien realizó dichos prodigios). Prodigios y señales que, según la tradición del Éxodo, servían no únicamente para derrotar al faraón, sino también para que el pueblo creyera en Moisés (véase Ex 4,30-31; 14,31). No hay que ver en este panegírico una contradicción con el profeta prometido en 18,15-18, ya que éste no tiene que ser necesariamente igual a Moisés. Los reyes Ezequías (2 R 18,5) y Josías (2 R 23,25) gozaron de un panegírico muy similar al de Moisés, aunque no equivalente en cuanto a su intimidad con Yahvé.

También el evangelista Juan, a su manera, hará un homenaje-recordatorio a Moisés, único personaje del AT mencionado en su Prólogo: «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (Jn 1,17).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

BRUEGGEMANN, W., *Deuteronomy*, Abingdon Press, Nashville 2001.

CRAIGIE, P. C., *The Book of Deuteronomy*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1976.

CHRISTENSEN, D. L., *Deuteronomy 1:1- 21:9*, Word Books Publisher, Dallas, Texas 2001.

— *Deuteronomy 21:10- 34:12*, Word Books Publisher, Dallas, Texas 2002.

GARCÍA LÓPEZ, F., *El Deuteronomio. Una ley predicada*, Cuadernos Bíblicos 63, Verbo Divino, Estella 1989.

— *El Decálogo*, Cuadernos Bíblicos 81, Verbo Divino, Estella 1994.

— *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella (2003) 269-317.

LOHFINK, N., *"Escucha Israel". Comentarios del Deuteronomio*, Cuadernos Bíblicos 140, Verbo Divino, Estella 2008.

MCCARTHY, C. (Ed.), *Deuteronomy*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.

MCCONVILLE, J. G., *Deuteronomy*, Apollos, Leicester- InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois 2002.

NELSON, R. D., *Deuteronomy. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2002.

RAD, G. von, "El pueblo de Dios en el Deuteronomio" en G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca (1982) 283-376.

ROSE, M., "Deuteronomio" en Th. Römer - J. D. Macchi - Ch. Nihan (Eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Desclée De Brouwer, Bilbao (2008) 211-233.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Bilbao 2004.

TIGAY, J. H., *The JPS Commentary: Deuteronomy*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1996.

WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Clarendon Press, Oxford 1972.

— *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 1991.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
5. Deuteronomio, *por Juan Luis de León Azcárate*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
13D. Salmos 107-150, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*
24. Nahúm, Habacuc, Sofonías, *por Víctor Morla*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de RGM, S.A., en Urduliz,
el 23 de octubre de 2009.



"El libro del Deuteronomio es sin lugar a dudas uno de los libros más importantes del Antiguo Testamento. Es tal su importancia que algunos comentaristas lo consideran el 'núcleo central' o 'centro teológico' del Antiguo Testamento. Es un libro fundamental para comprender las claves principales de la fe israelita: Ley y alianza, elección y promesa de la tierra. Su influjo en el Nuevo Testamento es muy importante, ya que el Deuteronomio es uno de los libros veterotestamentarios más citados".

La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la pretensión de que ocupe el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Juan Luis de León Azcárate (Bilbao, 1964) es Doctor en Teología Bíblica por la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Es profesor de la Facultad de Teología y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas, y Director del Departamento de Sagrada Escritura de la Universidad de Deusto. Ha participado y colabora en proyectos de investigación de carácter interdisciplinar. Además de diversos artículos en revistas de Teología, entre sus principales publicaciones caben destacar: *Santiago, el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Universidad de Deusto, Bilbao 2000 (2ª ed. aumentada 2007); *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003; *Levítico*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2006.



